



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media

Mehmet T. Kalender, Mahmud El-Wereny and
Alexander-Kenneth Nagel, ed.



Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media

Special Issue, edited by

Mehmet T. Kalender, Mahmud El-Wereny and Alexander-Kenneth Nagel

ARGOS 5 (2) / 2026

Introduction: Religious authority in minority constellations and digital media	2
<i>Mehmet T. Kalender, Mahmud El-Wereny, Alexander-Kenneth Nagel</i>	
Patterns of change in religious authority: Routinization, oligarchization and institutionalization	15
<i>Alexander-Kenneth Nagel</i>	
Generational transition and the transformation of authority structures in an African Pentecostal congregation in western Germany.....	34
<i>Maren Freudenberg</i>	
L'Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté?	54
<i>Sebastian Rimstad</i>	
Diakonische Autorität als Widerstand und Ordnungskraft in charismatischen Bewegungen der koptischen Kirche.....	72
<i>Stefan van der Hoek</i>	
Facing the shaikh: Sufi authority through self-representation in Halveti Facebook communities....	101
<i>Evelyn Reuter</i>	
Religious authority in the digital age: Exploring the reception of fatwas and muftis among Muslims in Germany.....	123
<i>Mahmud El-Wereny</i>	
Digital-Creatorinnen mit Hijab. Modische Inspiration und mediatisierte Modellpraktiken.....	148
<i>Laura Haddad</i>	
Religious authority in the field of German-speaking Muslim content creators	166
<i>Anna Neumaier, Mehmet T. Kalender</i>	
Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung.....	188
<i>Manuel Pachurka</i>	



Introduction: Religious authority in minority constellations and digital media

Mehmet T. Kalender / Mahmud El-Wereny / Alexander-Kenneth Nagel

Published on 05/05/2026

Abstract

This introduction outlines the central questions and structure of the special issue and highlights key comparative insights from the collected studies. Against the backdrop of current changes in religious authority structures, the contributions of this special issue focus on the role of religious minority constellations as well as media change and digitalisation shaping the dynamics of religious authority. The research underpinning this volume is informed by a sociological and cultural-studies concept of authority that integrates theoretical questions with empirical perspectives. In addition to an outline of these conceptual considerations and a brief presentation of the individual contributions, this introduction offers some comparative considerations on intersecting conceptual themes and follow-up thoughts on religious authority.


1. Thematic framework

In late modern societies, social mega-trends, such as individualization, pluralization and digitalization are putting traditional religious authority structures to the test (Campbell 2010; Horsfield 2016; Baumann/Nagel 2023: 130). Immigration and religious diversification evoke additional challenges to religious authority, providing both mutual learning opportunities while also signifying social demarcations; TikTok preachers stand alongside traditional authorities, digital media form their own religious discourse spaces, and generational change in small congregations leads to negotiations about spheres of influence. Against this backdrop, questions arise about how and to what degree these developments impact religious authority structures in minority contexts.

This special issue is dedicated to investigating the ongoing significance and transformation of religious authority structures amid these changes. It takes a broad analytical view on the diversity of religious traditions operating in contemporary societies. The overarching aim is to shed light on the dynamics of authority structures and their transformation in the context of a) religious minority constellations and b) media change and digitalization. The guiding assumption is that

Corresponding author: Mehmet T. Kalender, University of Göttingen.

To quote this article: Kalender, Mehmet T. / El-Wereny, Mahmud / Nagel, Alexander-Kenneth. 2026. "Introduction: Religious authority in minority constellations and digital media." *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 2–14. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9755.

 Licence by ARGOS and the authors. Visit <https://www.journal-argos.org>.

both minority settings and digital media heighten the basic tension, experienced by both religious authorities and religious communities, between adapting religious norms and worldviews to the requirements of the times and the desire to preserve religious traditions.

Throughout history, migration movements and social changes have led to the formation of religious minority constellations. These constellations pose special challenges to the re-interpretation of religious traditions, the preservation and reorganization of religious decisions and the development of community ties and structures. Processes of cultural transmission in the countries of arrival can produce new iterations of tradition (e.g. in the form of canonization processes) or provoke conservative reactions. In diaspora settings religious authority finds itself under pressure and stretched between the demands of the country of arrival and the expectations of the country of origin (Cohen 2008; Baumann/Nagel 2023: 35-37). In fact, these mechanisms are not restricted to immigrant communities but also apply to “autochthonous” religious minority-majority constellations (Elwert et al. 2025).

In addition, it is now widely acknowledged that the change of media has far-reaching implications for religions and in the configurations of religious authority. Digitalization permeates many domains of everyday life, including religion: Digital media provide users with extensive access to religious knowledge, foster discursive interaction, and facilitate the redefinition of interpretative authority. In other words, digital environments profoundly reshape the epistemic frameworks through which religious meaning is produced, distributed, and negotiated. Furthermore, digital media create opportunities for old and new forms of religious community building, for example in hybrid forms which combine local presence and religious online offerings, in intimate circles and supra-regional events, and in the strengthening of the ingroup as well as for inter-group cooperations (Gifford 2005; Horsfield 2016).

This special issue emerged from the work of a group of authors who came together in response to a call for papers issued in the summer of 2023. Building on a concept paper drafted by the editors of this special issue, the authors developed articles that organize findings from their current research around the question of changes in religious authority. They presented early versions of their essays at a joint workshop 2025.¹ This introduction offers an overall framework of this collaborative endeavour and has three main goals: First, we offer some preliminary conceptual considerations which serve as a framework for our joint work. Second, we provide a brief overview of the articles in this special issue and third, we explore some of the thematic connections between the contributions. In the following section, we first present the concept paper that forms the basis for our working definition of religious authority and served as a reference for the contributions as they were developed.

¹ The workshop with the title *Religiöse Autorität unter Bedingungen von Migration, religiöser Minderheitensituation und Digitalisierung* (religious authority under conditions of migration, religious minority status and digitalization) was held in Göttingen on 3–4 April 2025. We are grateful to the Thyssen-Foundation for the generous funding.

2. On the concept of religious authority

After reviewing the current literature, we summarised five guiding questions that are relevant to our consideration of religious authority, as well as five potential sources of religious authority.

Since Max Weber's fundamental reflections on the sociology of authority (*Herrschaftssoziologie*) and his distinction between charismatic, traditional and legal rule (Weber 1976), a broad theoretical discourse has developed, which addresses various aspects of the production, consolidation and dynamics of religious authority (Satow 1975; Baumann 1993; Campbell 2007). These aspects include the nature of the authority relationship, the diversity of potential authoritative entities and the structural contexts of authority and they translate into five guiding questions:

Guiding Question I: Which authority relationships are relevant for the consideration of religious authority structures?

A fundamental distinction can be made here between a bilateral and a multilateral perspective. While in Max Weber's classical approach, authority is conceived as a bilateral, or dyadic, relationship between two personal actors (A – B) (Weber 1976: 122), more recent approaches – shaped against the backdrop of social pluralization, individualization and media change – broaden this view to a multilateral perspective, addressing more complex relationships and authority structures (Popitz 1992; Gifford 2005; Horsfield 2016). Some authors even question whether there can be a universal definition of the concept of authority at all. For example, Horkheimer understood authority as “affirmed dependence” (*bejahte Abhängigkeit*) and emphasized that it is always interwoven with social structure and that the concrete meaning of authority changes depending on the social constellations (Horkheimer 1936: 24–25). The multiple levels of social integration and the varying social obligations of an individual can thus be understood as a set of authority relationships (A – B, A – C, ... A – X), which overlap and can sometimes come into conflict with one other. Figure 1 illustrates the dyadic and multilateral authority structures.

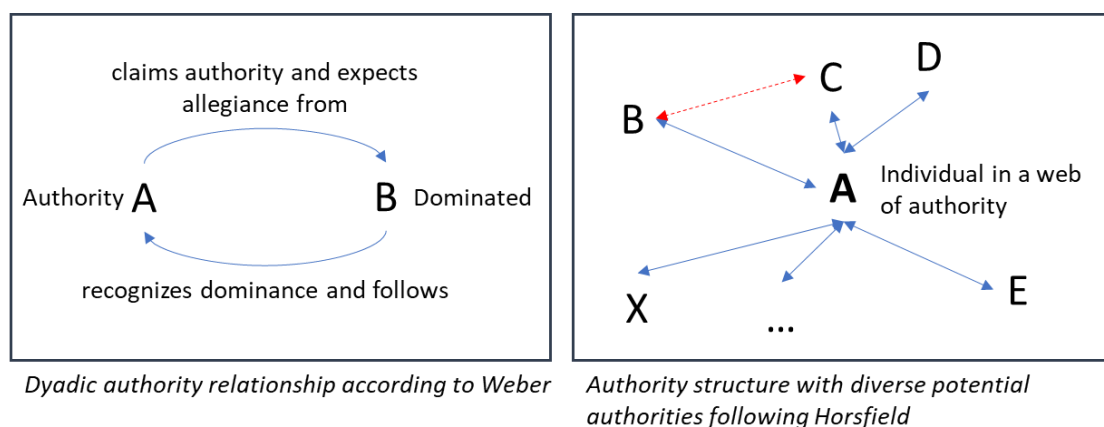


Figure 1: Dyadic and multilateral authority structures following Weber (1976) and Horsfield (2016)

Guiding Question II: On what inner attitude are authority relationships based?

This question relates to the attitudes of an individual or a collective towards an authoritative entity: belief in the legitimacy of an authority can be unquestioning and unconditional. However, it can also be governed by a more value-rational attitude, which goes hand in hand with a greater emphasis on the coherence and comprehensibility of religious directives. Finally, the question arises as to whether and to what extent the stability of an authority relationship depends on the authority's ability to prove itself, i.e. its ability to repeatedly fulfil the expectations of its believers or adherents (Weber 1976: 12, 122).

Guiding Question III: Who or what can be considered an instance of authority?

In classical sociological theory, particularly as articulated by Max Weber, authority is fundamentally understood as the legitimate power that individuals or entities hold and exercise by virtue of established social consent and allegiance (Weber 1976). More recent perspectives on authority also focus on non-personal entities of authority. For example, a religious source text can be understood as a direct authority in the context of a literal reading or recitation. In addition, institutions, guiding ideas (e.g., the idea of divine signs in everyday life) and basic ethical positions (e.g., charity as a principle) as well as their material manifestations (e.g., a lightning strike or a wayside cross) can convey claims of authority (Campbell 2007; Gifford 2005; Horsfield 2016).

In the context of migration, globalization and mediatization, it is increasingly unclear who is entitled to speak on behalf of a religious group. Traditional religious authorities (institutions or individuals) are faced with the challenge of adapting religious norms and values to communities experiencing rapid social change as well as to the lifeworld of their followers (for example in a minority constellation). In turn, the followers or adherents are forced to position themselves in complex authority relationships (see guiding question 1) and make decisions in favour of one or more authorities. In doing so, their personal consciences or feelings act as authorities in their own right (El-Wereny/Nagel 2024).

Guiding Questions IV: How does an authority relationship work or: What degrees of allegiance can be distinguished in these relationships?

A relationship of authority is based on instruction and recognition (or, in Weber's Prussian terminology, "Befehl" and "Gehorsam" (command and obedience). Recognition presupposes acceptance of the claim to authority made by a person or institution. This means, for example, that an instance of authority issues instructions which believers follow out of their own free will. If one deviates from these instructions due to certain circumstances (e.g., in a diaspora setting where compliance to ritual norms is not possible due to a lack of suitable infrastructure), this may be a form of justified disobedience. Obedience can therefore be conditional to some extent

(Weber 1976: 122, 140). However, it is also conceivable that individuals do not obey due to a lack of interest in religion (religious indifference) (Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr 2003: 13).²

Overall, a relationship with religious authority can be characterized by a dynamic simultaneity of obedience, adaptation, autonomy, dissent, and suppression — contingent upon both the situational context and the specific sphere of life involved. This multifaceted negotiation is reinforced by, among other factors, digital media, which enable individuals to acquire religious knowledge selectively and autonomously (Campbell 2007; Horsfield 2016). Furthermore, the secular politics of many countries of arrival in the Global North contribute to this subjectivist understanding, as religion is understood as an individual civil right rather than a collective obligation (König 2018; Rohe 2015).

Guiding Question V: In which structural contexts are authority relationships embedded?

In addition to an actor-centred perspective on authority, we believe that the wider socio-cultural or socio-economic context is essential for understanding a given relationship of religious authority. Thus, even in the context of a marketplace of religious offerings, decisions for or against a religious community or lifestyle—and hence for or against specific forms of religious authority— together with processes of religious opinion formation, are framed by other social systems. Examples of such framings are the socio-structural positioning of a relationship of authority (social background, cultural capital), migration experiences and minority constellations, and media-induced changes in religious communication (e.g., under conditions of pandemics) as well as generational differences and shifting public discourses.

Assuming that authority always presupposes a minimum level of acceptance on the part of those who follow that authority, the question arises as to which sources this acceptance can be based upon. Building upon Weber's classical threefold typology, Horsfield (2016, 43-45) differentiates several distinct sources of authority. In the following section, we focus on five of his categories that are particularly pertinent as analytical reference points for understanding religious authority:

Socio-economic position: A claim to authority can be underpinned by the social position held both within (e.g., a religious office) and outside the religious field. Of particular interest here is how religious authority can be derived from secular measures such as material success and economic capital, for example when the wealth of an authority figure is recognized as an expression of his or her religious privileges (e.g., according to the teachings of Prosperity Gospel).

² In sociological debates on religion, religious indifference describes an attitude of uncertainty or lack of concern vis-a-vis God or religious questions in general. Following Gärtner et al., a distinction can be made between existential and cognitive forms of religious indifference. *Existential* religious indifference is marked by a general lack of interest in religion, the absence of religious practice or reflection, and a loss of relevance of religious authorities for everyday life. *Cognitive* religious indifference goes further and treats religion as generally meaningless, so that people neither ascribe significance to religious practice in daily life nor can they decide what they consider true or false in matters of faith. Central theological issues, such as life after death, often remain unanswered for them. According to Gärtner et al., this cognitive stance can ultimately develop into atheism (Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr 2003).

Knowledge/expertise: In addition, a claim to authority can draw on knowledge, expertise and other forms of cultural capital. Within the religious field, this concerns formal (e.g., a degree in theology) or informal modes of religious scholarship (e.g., knowing the Qur'an by heart as a hafiz), which are characterized in particular by in-depth knowledge of religious teachings. However, cultural capital outside the religious field can also grant religious authority, for example when the academic training of a community member is inferred to be a sign of his or her religious knowledge, or when someone is respected because he or she "knows how things work" and can thus secure advantages for his or her community (e.g., in the construction of a prestigious sacred building or with the adept use of digital forms of communication).

Wisdom/life experience/seniority: In addition to expertise and knowledge, the wisdom and life experience attributed to a person can also establish religious authority. A classic characteristic for this would be seniority, which has a habitual component in addition to chronological age. In addition, concrete experiences in the life of an authority figure, such as an act of martyrdom, like standing up for one's own religious tradition in a minority context, as well as other forms of heroism can also strengthen religious authority.

Charisma: Some people can simply attract an audience. Unlike Weber (and in line with Horsfield 2016), we do not understand charisma to be a "gift of grace", but rather a certain form of performativity and self-presentation that can be effective in generating authority in its own right. In addition to personal characteristics such as a melodious voice or an impressive stature, charisma also includes acquired forms of cultural capital such as rhetorical ability or group leadership skills.

Collective memory: In addition to actual knowledge of religious teachings, references to specific religious elements or events within the collective memory of a religious group can serve as a source of authority in its own right. Horsfield lists this under the heading of "visual memory" (Horsfield 2016: 45) and gives the example of the role of religious paintings. We believe that the facet of memory can be extended to the wider material field and beyond: If a person succeeds in credibly relating their own actions or biography to the tradition or traditional history of a group, this can endow them with authoritative significance. Examples might be framing oneself as an "instrument of God" or correlating personal biographical events with the narratives of biblical prophets. By utilizing the material elements of a tradition (e.g., buildings, signs, ritual objects), the connection to that tradition is emphasized.

3. Religious authority in context of minority constellations and media change: the contributions to this special issue

In his contribution "Patterns of change in religious authority: routinization, oligarchization and institutionalization" **Alexander-Kenneth Nagel** offers a synoptic reading and comparison of classic approaches to the routinization of religious authority, namely Max Weber's considerations on the routinization of charisma, Robert Michels' theory of oligarchizing and, through the lens of the

sociology of knowledge, an interpretation of institutionalization as an interactive process. Nagel develops a preliminary understanding of the empirical analysis of the routinization of religious authority and shows how it can be applied in various contexts. He also examines how the routinization of authority is influenced by cultural and social factors, such as the change of media and the impact of globalization.

Maren Freudenberg examines authority relationships across generations in “Generational transition and the transformation of authority structures in an African Pentecostal congregation in western Germany”. Based on qualitative research she investigates how and to whom authority is ascribed and she identifies relationships and attitudes towards authority within the congregation. Freudenberg concludes that the church’s leadership exerts authority, but not in the way one would expect in a Pentecostal setting: Instead of centralized authority structures and a dominating, “charismatic” pastor, multiple people and groups are granted varying degrees of autonomy to shape congregational life. In particular, this includes the congregation’s youth group. To ensure a stable future for the congregation, the leadership delegates authority to this group of young, bicultural, committed Christians who, nonetheless, are reluctant to claim this authority for themselves.

In **Sebastian Rimestad’s** article “L’Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté?” (the Orthodox Church in Western Europe. What authority for what community?), he analyses the development of the structures of the Orthodox Church in Western Europe, taking into account local and transnational constructions of the legitimacy of religious authority. He highlights different strategies for dealing with the tension that arises from a historical and territorial religious authority structure (“mother churches”) on the one hand, and the loss of territorial references due to the collapse of the political order in Eastern Europe, the diaspora situation of Orthodox Christianity in Western Europe, and impacts of digitalization, on the other hand. In his analysis, Rimestad identifies three strategies that actors in the field use to deal with this situation, thereby illustrating how religious offices are legitimized through detraditionalization, religious innovations and pluralization.

The article by **Stefan van der Hoek**, “Diakonische Autorität als Widerstand und Ordnungskraft in charismatischen Bewegungen der koptischen Kirche” (Diaconal authority as a force of resistance and order in charismatic movements within the Coptic Church), explores symbolic violence and its connection to authority within the charismatic renewal movement of the Coptic Orthodox Church in Egypt. This study is grounded in empirical data drawn from the author’s observations and interviews, as well as from previous ethnographic research. Building upon Pierre Bourdieu’s framework, the author examines how Abuna Samaan, a charismatic leader, gained distinct authority through exorcisms, healing, and charity among the Zabbaleen community in Cairo, extending his influence beyond church hierarchies. He also highlights conflicts between charismatic groups and the church hierarchy, as well as tensions linked to territorial, digital, and global dynamics.

Evelyn Reuter investigates in her contribution “Facing the shaikh: Sufi authority through self-representation in Halveti Facebook communities” the way Sufi shaikhs represent themselves on Facebook as they assert their authority over communities. Focusing on the Halveti Order in Albania, Kosovo, and North Macedonia, the study analyses how shaikhs construct their online identities as authority figures through social media engagement and content creation. Reuter shows how the self-representation of Sufi shaikhs plays a crucial role in how they exercise their own religious authority. She also analyses how the self-representation of Sufi shaikhs is influenced by various factors, such as mediation and migration. The study reveals how these social media personas reveal the shaikhs’ self-image as online authorities, thereby offering a deeper understanding of digital media’s influence on religious authority and community dynamics. Reuter further develops these findings to elucidate the evolving role of Sufi shaikhs in the digital era.

Mahmud El-Wereny elucidates in his contribution “Religious authority in the digital age: exploring the reception of fatwas and muftis among Muslims in Germany” the significance of fatwas and muftis in the everyday lives of Muslims. Fatwas and muftis provide essential religious norms and guiding principles that orient adherents toward living in harmony with Islamic teachings. His study foregrounds their particular relevance for Muslims residing in Germany and emphasizes the transformative influence of contemporary digital media on this migration constellation. Based on qualitative research, the study critically explores the conceptualizations and practical enactments of fatwas by individuals, investigating the meanings ascribed to these constructs by German Muslims and the factors shaping their adherence to them. Moreover, the investigation illuminates the primary sources of religious authority upon which German Muslims rely, highlighting the increasing predominance of the internet as a pivotal channel for the dissemination and acquisition of Islamic knowledge.

In her article “Digital-Creatorinnen mit Hijab. Modische Inspiration und mediatisierte Modellpraktiken” (Digital creators with Hijab: Fashion inspiration and mediatized modelling practices), **Laura Haddad** analyses how women who wear the hijab and who have gained increased visibility through the rise of social media act as points of reference for religious authority. The study focuses on how they realize their subject positions as Muslim women in Germany visually and discursively. Using two examples, Haddad identifies the “spiritual mentor” and the “purified” as two types of creators who, in their digital practice examined in terms of modelling practices, give shape to a new female form of Islamic authority in the digital age.

Anna Neumaier and **Mehmet Kalender** examine in their contribution “Religious authority in the field of German speaking Muslim content creators” different facets of religious authority in Islamic content on the social media platform Instagram. The study’s focus is on selected content from Muslim content creators in which aspects of religious authority can be traced. Neumaier and Kalender identify different aggregate states of religious authority on social media by tracking references to religious roles, religious and other knowledge, personal qualities of the creators, and the relationship between content creators and social media users.

Manuel Pachurka's contribution "Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung" (Zen Buddhism on the German-language internet – a cultural-sociological approach) focuses on the practice of Zen Buddhism on the German-speaking internet. He analyses forms of religious action that emerge from the digitalization of this religious sphere and examines how authority is exercised in the digital space. Pachurka shows how Zen Buddhism on the German-speaking internet has gained importance and is shaped by various actors, such as Zen masters as well as individuals who engage with Zen Buddhism online. He explores how the rise of social media has led to the increased visibility of Zen Buddhism, and how this has impacted the way Zen Buddhism is practiced and understood in the context of the German-speaking internet.

4. The long shadow of Max Weber, or: afterthoughts on religious authority

As the contributions to this special issue illustrate, the dynamics of authority are diverse, shaped by social contexts, and subject to modernization trends, especially in minority constellations and amid rapid digitalization and media change. As a final point in this introduction, we would like to draw some overarching conclusions from the contributions collected here. To this end, we briefly reflect on a few significant connections between the contributions and then consider the implications for the broader theoretical discussion of religious authority in the present day.

The contributions to this special issue offer different angles for comparison in their approach to examining authority structures. From a thematic angle, the articles oscillate between either migration and minority constellations or digital media as their primary context in examining the construction and transformation of religious authority. Some articles clearly tend to one of these poles, such as the contribution by Freudenberg which mainly deals with face-to-face interactions in an immigrant church, or the article by Haddad that puts a clear emphasis on digital content creation. Yet, others address both thematic aspects in almost equal weight, such as the contributions by Reuter, El-Wereny, and van der Hoek, who explicitly look for authority dynamics at the intersection of minority constellations and the change of media. From a methodological angle, the articles draw on a wide range of approaches from "pure" theory (as in the case of Nagel) to the analysis of policy documents (Rimestad) to qualitative content analysis (e.g., Freudenberg, El-Wereny, Neumaier and Kalender) to more process-oriented approaches of (digital) ethnography (as in the cases of Haddad, Reuter, and van der Hoek). From a conceptual angle, all articles share some common ground in that they analyse authority as a mediated and subtle form of exerting power. In doing so, they emphasize the willingness (or at least acceptance) of actors to comply with authoritative commands. Yet, at the same time, the contributions highlight different aspects of these religious authority dynamics: While Freudenberg emphasizes the interactive reproduction of authority structures through processes of reciprocal recognition, Rimestad and Nagel focus on the institutionalization of religious authority. Other authors, such as Reuter and van der Hoek, conceive of religious authority as a field and hence they concentrate

on the tactics and symbolic struggles present in the self-positioning of minority groups. Pachurka reclaims the role of lineage in the formation of Buddhist digital entrepreneurs whereas Haddad analyses authority as an attribute of model practices rather than as individual actions. Neumaier and Kalender isolate subtle aspects and sources of the production of religious authority in social media content.

If we view the contributions in light of our initial considerations on the instances of authority (see section 2), we encounter a variety of constellations: While Nagel and Rimestad concentrate on authority dynamics within religious institutions, other authors, such as van der Hoek, Freudenberg and El-Wereny, explore the relationship between personal (“prophetic”) and institutional (“priestly”) authority. And yet another subset of articles takes an actor-centred perspective on persons or digital “personae” as a central locus of religious authority (e.g. Neumaier and Kalender, Reuter, Haddad, Pachurka). Moreover, the articles explore a wide range of sources of authority, some of which are clearly located in the religious domain, such as learnedness, charisma and charitable action (e.g. El-Wereny, Reuter, van der Hoek) whereas others are more broadly connected to life experiences, economic success or technical knowledge about digital infrastructures (e.g. Haddad, Neumaier and Kalender, Reuter, Pachurka)

What did we learn about religious authority in general (and what is still unclear)? The concept paper which we circulated among the authors was meant to provide a preliminary framework in order to provoke a more nuanced conversation between the individual articles. Here we would like to conclude with a critical appraisal of our endeavour as well as some afterthoughts for prospective analyses of “authority” in the scientific study of religion.

The long shadow of Max Weber: Both our concept paper and many of the articles in this special issue underscore the extent to which the debate about religious authority is still influenced by Weber’s sociology of domination. The advantages of using Weber’s approach are its notion of authority as a relational capacity and its empirical accessibility, i.e. the clear-cut question: Who does what to whom? At the same time, it is disadvantageous as far as it offers a reductionist understanding of authority relationships as dyadic and static and does not sufficiently elaborate on the specific manner in which authority is actually ascribed. Many articles in this special issue address these limitations of Weber’s theory. With regard to the first aspect, several contributions follow Horsfield and offer a less reductionist view of authority relationships by conceiving religious authority as a complex and potentially ambiguous “web”, “current” or “field” in which authority positions are continuously negotiated, produced and contested. With regard to the second aspect, many articles in this special issue offer more detailed descriptions of how authority is ascribed. In doing this, they suggest that religious authority is not only associated with “priestly” theological learnedness or “prophetic” charisma, but also with apparently mundane qualities, such as socio-economic standing, procedural knowledge or a sense of exemplary behaviour.

Combining actor-centred and (post-)structuralist perspectives: On a more general level, the long shadow of Max Weber seen in this special issue also manifests as a certain bias towards a micro-sociological actor-centred gaze. And while this perspective may be beneficial for empirical operationalization, one might argue that it cannot account for the structural roots of power asymmetries. Hence, it needs to be complemented with (post-) structuralist perspectives, either from a Foucauldian viewpoint on epistemic power asymmetries and techniques of disciplining and normalization, or from a Bourdieusian stance on authority as symbolic violence (van der Hoek 2026). Both perspectives can offer productive challenges to further illuminate the intersections between religious authority and knowledge and may allow for a better understanding of the intersectionality of (religious and non-religious) sources of authority.

Religious authority and modernization theory: Without a doubt, Weber's sociology of domination is embedded in an overall teleological theory of modernization, namely occidental rationalization. Even without tackling the inherently colonial framework of this epistemic enterprise, we would do well to explore the modernistic implications of our own approach. For instance, whereas Horsfield and Popitz are certainly right in pointing out the pluralization of authority relations, we should not be too quick to designate complex "webs" or "chains" of authority as solely a characteristic of modernity. At the same time, many of the contributions show how minority constellations and media change are key factors in dismantling and diversifying religious authority constellations. Therefore, it would be productive to complement the contemporary case studies in this special issue with historical micro-analyses of authority dynamics from previous eras.

How critical should an analysis of domination be? Last, but not least, the question arises as to whether and to what extent the analysis of authority dynamics can (or should) adopt a critical impetus. By and large, the contributions in this special issue mainly focus on the observation of authority constellations while avoiding more critical analyses. And while this is fine from a classical Weberian notion of "Werturteilsfreiheit" (principle of value freedom), the above-mentioned post-structuralist and postcolonial perspectives may involve more dynamic understandings of "Herrschafts- und Ideologiekritik" (criticism of domination and ideology). From this perspective, the asymmetrical distribution of power, often at the cost of younger generations (Freudenberg) or religious minorities (van der Hoek, Reuter), demands not only description, but also criticism or even activism. Likewise, the practices of digital content creators (Haddad, Neumaier and Kalender) are not only a fascinating token of late modern religiosity but could be criticized for their commodification of religion or as a manifestation of a neoliberal "Kulturindustrie".

Bibliography

Baumann, Martin / Alexander-Kenneth Nagel. 2023. *Religion und Migration*. Baden-Baden: Nomos.

Baumann, Peter. 1993. "Die Motive des Gehorsams bei Max Weber: eine Rekonstruktion." *Zeitschrift für Soziologie* 22 (5), 355–370.

- Bourdieu, Pierre. 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Campbell, Heidi. 2007. "Who's got the power? Religious Authority and the Internet." *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (3), 1043–1062.
- Campbell, Heidi. 2010. "Religious Authority and the Blogosphere." *Journal of Computer-Mediated Communication* 15 (2), 251–276.
- Cohen, Robin. 2008 [1997]. *Global Diasporas. An Introduction*. London: Routledge.
- El-Wereny, Mahmud / Alexander-Kenneth Nagel, eds. 2024. *Scharia im Wandel: Beiträge zur Transformation islamischer Autorität im Spannungsfeld von Kodifikation, Migration und Digitalisierung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Elwert, Frederik / Sarah Jadwiga Jahn / Anna Neumaier / Martin Radermacher / Sabrina Weiß. 2025. "Einleitung: Konzeptionelle Überlegungen zu religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen." In *Religiöse Minderheiten – religiöse Mehrheiten: Zuschreibungspraktiken in pluralen Gesellschaften*, ed. by Sarah Jadwiga Jahn / Sabrina Weiß. Bielefeld: Transcript, 7–31.
- Gärtner, Christel / Detlef Pollack / Monika Wohlrab-Sahr. 2003. *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Gifford, Paul. 2005. "Religious Authority: Scripture, Tradition, Charisma." In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. by John R. Hinnells. London / New York: Routledge, 379–391.
- Horkheimer, Max. 1936. "Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie – Allgemeiner Teil." In *Studien über Autorität und Familie, Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris: Librairie Félix Alcan, 3–76.
- Horsfield, Peter. 2016. "The Media and Religious Authority from Ancient to Modern." In *The Media and Religious Authority*, ed. by Stewart M. Hoover. University of Pennsylvania Press, 37–66.
- König, Mathias. 2018. "Religion und Recht." In *Handbuch der Religionssoziologie*, ed. by Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero. Wiesbaden: VS Springer, 741–762.
- Popitz, Heinrich. 1992 [1986]. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Satow, Roberta Lynn. 1975. "Value-Rational Authority and Professional Organizations: Weber's Missing Type." *Administrative Science Quarterly* 20 (4), 526–553.
- Rohe, Mathias. 2015. "Scharia und deutsches Recht." In *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, ed. by Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid. Freiburg im Breisgau: Herder, 194–226.

Weber, Max. 1976 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, ed. by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr Siebeck.

About the authors

Mehmet T. Kalender is a research assistant at the Chair of Social Scientific Studies of Religion at the University of Göttingen (Germany). As a postdoctoral researcher in the study of religion, he focuses on the relationship between interaction and (digital) space, formations of (liberal) Islam as well as the materiality of religion and constructions of tradition and authority.

Mail: mehmet.kalender@sowi.uni-goettingen.de

Mahmud El-Wereny is a research associate at the Institute of Sociology at the University of Göttingen. He completed his education in Islamic and Germanic disciplines in Cairo, Augsburg, and Göttingen. His research endeavours concentrate on questions of authority and allegiance in Islam, particularly within the dynamics of migration and evolving media landscapes.

Mail: mahmud.el-wereny@sowi.uni-goettingen.de

Alexander-Kenneth Nagel is professor for the social-scientific study of religion at the Institute for Sociology, University of Göttingen. His research interests include immigration and religious pluralization as well as “apocalyptic” mentalities in late modern societies.

Mail: alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de



Patterns of change in religious authority: Routinization, oligarchization and institutionalization

Alexander-Kenneth Nagel

Published on 05/05/2026

Abstract

The article explores classical theoretical debates on the routinization of authority. It departs from Max Weber's sociology of power and his considerations on the routinization of charisma and discusses it in relation to Robert Michels' concept of oligarchization and notions of institutionalization as a process of reciprocal typification in the Sociology of Knowledge. Based on a comparative discussion of the commonalities and differences of these approaches, I propose a working understanding for the empirical analysis of the routinization of religious authority. In line with the overarching focus of the special issue, I will put particular emphasis on religious minority-majority constellations and mediatization as conditions of routinization.

1. Introduction

Like all other social facts and despite its own inherent striving for eternity religious authority has always been subject to change. As a matter of fact, this transformation is closely aligned with changes in the social form or structure of religious groups. Driving forces for transformation can be both external (e.g., regulations for religious communities in a diaspora context) or internal (e.g., tensions and schisms along doctrinal controversies or intergenerational dynamics).

In this article, I will concentrate on one specific pattern of authority change, namely the routinization of authority. In the first section, I will explore classical theoretical debates on routinization departing from Max Weber's sociology of domination. Rather than undertaking yet another in-depth exegesis of his work, I seek to relate Weber's reasoning on the routinization of charisma with later debates in social theory, such as Robert Michels' concept of oligarchization and the notion of institutionalization as a process of reciprocal typification within the Sociology of Knowledge. In the second section, I will propose a working understanding for the empirical analysis of the routinization of religious authority and briefly explore its implications for the two focus areas of this special issue, namely the authority change in or through minority-majority constellations and mediatization.

Corresponding author: Alexander-Kenneth Nagel, University of Göttingen.

To quote this article: Nagel, Alexander-Kenneth. 2026. "Patterns of change in religious authority: Routinization, oligarchization and institutionalization." *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 15–33. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9756.



Licence by ARGOS and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

Even though a discussion of religious authority change could also have focused on *the prophet* as an emblem of religious innovation, I will concentrate on the conservative nature of authority that is closely associated with the ideal-typical figure of *the priest* and the persistence of religious institutions: The prophetic spark may give rise to new religious movements and ideas and is rooted in an intensive cultic milieu which resembles what early sociologists of religion had called “sects” (Troeltsch 1925; Weber 1985). Yet, as these communities grow and expand, they are likely to face some sort of churchification in the sense of a stratification of power and a canonization of teachings. Whereas these dynamics of institutionalization are largely endogenous, I will argue in the following that they have been strongly influenced by external factors, such as media change and migration.

2. Routinization – oligarchization – institutionalization:

A brief theoretical history of authority change

In this section, I revisit classic works on routinization, oligarchization and institutionalization which I regard as facets of the same phenomenon of authority change, namely the increasing structuration of authority over time. Needless to say, each of these strands have produced volumes of scholarly debates which cannot be dealt with in one article in a satisfactory manner. As a consequence, I do not aim at a comprehensive reconstruction or historical contextualization of the respective discussions, but will combine glimpses of the original text with a selective grasp on the state of research as far as it takes religious authority structures into account. While Weber’s sociology of domination is well-established in religious studies, Michels’ account of oligarchization has received less attention although it offers an interesting actor-centred variation of Weber’s approach. Furthermore, it opens up a promising avenue for interdisciplinary exchange between religious studies, political science, and political sociology. And while Berger and Luckmann are widely received in religious studies for their respective sociologies of religion, their theory of institutionalization as part of their joint endeavour for a Sociology of Knowledge still calls to be discovered (Krüger 2012: 140–156).

Max Weber and the routinization of charisma

In his magnum opus *Economy and Society*, Max Weber did not only outline his vision for a sociology of religion in the so-called *Zwischenbetrachtung* (Kippenberg/Riesebrodt 2001), but also the foundations of his sociology of domination. Even though his work had stronger repercussions in American sociology and there are new translations at hand (Weber 2019), I will stick with the classic translation of Talcott Parsons (Weber 1978) and relate it to the German original if clarification is needed. Once again, it should be noted that the following paragraphs are not supposed to provide a thorough reconstruction of Weber’s theory of authority, but only to recollect some of his basic concepts.

In his “Basic Sociological Terms” Weber defines power as “the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance” and domination as “the probability that a command with a given specific content will be obeyed by a given group of persons” (Weber 1978: 53). First, the focus on probabilities underlines the inherently *empirical impetus* of these terms which depart from an observable instance of social interaction (e.g., a command is given and followed; resistance is exerted and overcome) and then inquire into the subjective “meaning” (*Sinn*) of the actors. In this sense, Weber’s approach is strictly interpretative and actor-centred. Second, both definitions conceive of power or authority as qualities of social relations (see also the introduction (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026) and the article by Kalender and Neumaier (2026) in this special issue). Hence, being powerful or authoritative is not an attribute of a given actor, but a relational capacity. As such, domination involves a distinct constellation of actor roles, namely the sender and the receiver of a given command. In this constellation, the validity (*Geltung*) of the sender’s authority depends on the receivers’ compliance with his or her command.

The compliance of the receivers is anchored in their “belief in legitimacy” of the command (Weber 1978: 213). According to Weber,



claims to legitimacy may be based on:

1. Rational grounds—resting on a belief in the legality of enacted rules and the right of those elevated to authority under such rules to issue commands (legal authority).
2. Traditional grounds—resting on an established belief in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of those exercising authority under them (traditional authority); or finally,
3. Charismatic grounds—resting on devotion to the exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative patterns or order revealed or ordained by him (charismatic authority). (Weber 1978: 215)

Needless to say, these categories have provoked intensive scholarly debates in sociology and political science reaching from attempts of reconstruction and systematization (Matheson 1987) to fundamental criticism of the underlying psychological assumptions (Spencer 1970). At the same time, the sociology of religion and religious studies have largely concentrated on charismatic authority (Riesebrodt 1999). It also appears as if the interest of scholars of religion in theoretical matters of religious authority has not become more pronounced during the last decades even though the social scientific study of religion has gained significant ground.

As mentioned earlier, I will not embark in an own exegesis of Weber’s ideal-types of legitimate authority here, but only formulate three observations: First, it is noteworthy that legal and traditional authority refer to some kind of system of rules (be they codified or not) while charismatic authority refers to “the exemplary character of an individual person”. Second, the claim to legitimacy of legal and traditional authority is based on the “belief” (of the receiver of a given command) whereas, charismatic rule is rooted in a relationship of “devotion”.

And third, even though religious studies have not taken too much conceptual interest in the rational and traditional grounds of legitimacy, both have of course been prominent in the history of religion. The development of canonical law and the inheritance of authority positions by physical descent (e.g., in Hindu or Yezidi caste systems or in Shia Islam) or spiritual lineage (Baumann 2018) are just a few prominent examples.

It is remarkable that Weber spends more pages on routinization (“the routinization of charisma”) than on “charismatic authority” in general. Semantically, the term routinization diverges from the German original *Veralltäglichung*. While *Veralltäglichung* is rather figurative and emphasizes the transformation from an extraordinary into an everyday phenomenon, routinization carries more abstract implications of standardization, habitualization and formalization. According to Weber, there are two main components of routinization, namely the “problem of succession” and the continuation of the “charismatic community” (Weber 1978: 246).

The problem of succession addresses the inherently personal character of charismatic authority and the question how charismatic rule can continue after the death of the original charismatic leader. Weber has distinguished various “solutions” for this problem and extensively refers to the history of religions for examples. These solutions include the search for a new charismatic leader based on certain criteria or qualities (e.g., the Dalai Lama), techniques of divination (e.g., oracle, revelation), acts of designation, be it by the original leader or prominent figures of the “staff” (e.g., Apostles), transmission through heredity (e.g., aristocratic dynasties) or transfer of charisma through ritual means (e.g., “anointing, consecration, or the laying on of hands”) (Weber 1978: 246–248). At any rate, all of these mechanisms lead to a depersonalization of charisma and hence, the transformation of charismatic into traditional or legal authority. As far as the transmission of charisma is based on a certain procedure whose legitimacy depends on the qualification of the staff, personal charisma is turned into “charisma of office” as a pathway to legal authority. As far as the transmission is based on heredity or habit, its legitimacy depends on a strand of tradition, thus turning personal charisma into “hereditary charisma” as a pathway to traditional authority (Weber 1978: 248).

The continuation of the charismatic community requires to overcome the “anti-economic character” of charismatic rule. As charismatic movements grow and persist, they will turn into organizations in order to serve the material needs of both leader and staff. According to Weber, “It follows that, in the course of routinization, the charismatically ruled organization is largely transformed into one of the everyday authorities” (Weber 1978: 251). This transformation has far-reaching consequences as it establishes a boundary between “laity” and “clergy” and thus marks the beginning of priesthood and churchification. As a consequence, the administrative staff takes part in the economic success of the organization. Here, routinization does not so much refer to the de-personalization of charisma, but to structural transformations within the community, such as labour division, professionalization, and stratification. As far as the staff develops an economic interest in its positions, these considerations resemble Michels’ concept of oligarchization (see below). At this point it is important to add that according to Weber,

“[e]conomic conditions [...] play a leading role and do not constitute merely a dependent variable” in the routinization of charisma (Weber 1978: 254). As a consequence, it seems reasonable to assume that routinization cannot be explained by endogenous institutional dynamics alone, but always depends on external socioeconomic factors.

It is beyond the scope of this article to map the complex research landscape which has emerged from Weber’s concept of routinization. Still, I would like to indicate some trends concerning its application to religious phenomena. Broadly speaking, scholarly contributions oscillate between a confirmatory approach taking Weber’s considerations as a blueprint to reconstruct the history of a given religious tradition and a strategy of falsification which seeks to criticize his concepts based on case studies. An example for the former is an article by Charles Bosk, who presented a case study of routinization in Hasidic Judaism (Bosk 1979) and used Weber’s concept as a heuristic to explore how the role of “Zaddik” as a Jewish authority figure had changed over time. While he criticized that Weber had not sufficiently considered “symbolic resources” (Bosk 1979: 166), by and large Bosk copied both Weber’s notion of routinization and his bold universal historical method. Much in contrast, Werner Stark critically revisited Weber’s analysis of Roman Catholicism as a case of routinization (Stark 1965). He argued that the evolutionist vantage point of Weber’s theory fostered a linear perspective and faded out what he called “the periodical re-awakening of charisma” (Stark 1965: 206). Based on an analysis of routinization in three domains of the Catholic church (canon law, rational theology and art), Stark held that, the

“ Church has not fallen victim to a process of bureaucratization because she has at all times carried within her both bureaucratic figures and charismatic ones, both priests and saints. (Stark 1965: 207)

As instructive as they may be, these early contributions point to some challenges in the application of Weber’s concept of routinization: First, as Stark has underlined, the concept is part of a more encompassing teleological theory of rationalization and hence incapable of addressing the internal contradictions and dynamics between charismatic authority on the one hand and legal and traditional authority on the other. Second, and on a related note, the universal historical method carries the risk of degrading the history of religions to a mere projection surface for heroic ideas of modernization theory. At the same time, however, in-depth case studies will always produce evidence to shatter the very foundations of such theories. Hence, from an empirical standpoint, the concept of routinization calls for further operationalization. To this end, I will use the following sections to review some of the theoretical contributions that built on Weber’s work and sought to develop it further.

Robert Michels and the “Iron Law of Oligarchization”

In the year 1911, the German-Italian sociologist Robert Michels presented his book *Political parties: A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*, which was translated into English in 1915. The very fact that Michels dedicated his work to Max Weber underlines how much he saw his own work influenced by Weber’s ideas. At the same time,

Michels concentrated on a specific configuration of authority, namely the formation of will in (formally) democratic organizations such as parties or political movements. While not explicitly concerned with religion, Michels had taken a strong interest in political ideology, namely in Socialism, and conceived of charisma as the revolutionary spark which pervaded the early forms of the working-class movement. Not least out of his personal disappointment with Socialism, he formulated his so-called “Iron Law of Oligarchy” (Michels 1915: 377), borrowing from Weber’s expression “iron cage” (Weber 1930: 181) that he had put forward in his *Protestant Ethic*:

“ According to this view, the government [...] cannot be anything other than the organization of a minority. It is the aim of this minority to impose upon the rest of society a ‘legal order,’ which is the outcome of the exigencies of dominion and of the exploitation of the mass of helots effected by the ruling minority, and can never be truly representative of the majority. (Michels 1915: 390)

The quote represents Michels’ conviction that effective democratic decision-making cannot be accomplished by all stakeholders, but always involves some sort of delegation and labour division. In the early stage, this internal differentiation can be fluid, however on the long run there will be a growing discrepancy between the elected leaders and the members who elected them. In this regard, the second stage closely resembles Weber’s turning point in the process of routinization that is marked by the distinction between clergy and laity (see above). In line with Weber, Michels considered the emerging bureaucracy as a system of authority based on substantial competences and emphasized the role of epistemic leadership. As bureaucratization leads to a further concentration of power, the elected leaders will put their self-interest over the collective interest and hence weaken the transformative capacities of the party.

A brilliant reconstruction and criticism of Michels’ reasoning was offered by Darcy Leach (2005: 313–315). She argued that Michels’ theory was conceptually underdetermined and could not fruitfully be applied to “nonbureaucratic organizations” as far as they do not exhibit a formal authority structure (Leach 2005: 322). Such nonbureaucratic organizations may include “communes, co-housing projects [...] or activist groups” (Leach 2005: 332), but Leach’s notion might as well be extended to religious movements, ashrams or cooperatives that are based on a collectivist democratic idea of self-determination. Apart from that, she called for an empirical investigation of the “Iron Law” and proposed three main “indicators of oligarchy,” namely “lack of leadership turnover, minority control over resources, and low level of participation in governance” (Leach 2005: 316). It can remain open at this point if an organization can maintain a nonbureaucratic shape on the long run. At least the history of the Protestant Church in Germany suggests otherwise: Instead of an *ecclesia semper reformanda* (church in permanent renewal) it has developed into a highly bureaucratic structure mirroring the office structure and remuneration of the state (Schelsky 1957).

While some authors address Weber and Michels as a theoretical unit (Zald/Ash 1966: 327–328; Leach 2005), others have sought to reconstruct their relationship and to spell out their differences. Lawrence Scaff, for example, has identified “substantive disagreement” over the

question whether modernization and authority change should be conceived of in terms of domination (Weber) or democracy (Michels) (Scaff 1981: 1269). As a matter of fact, this overall distinction also translates into different pathways of sociological reasoning: Both Weber and Michels argued that routinization led to the emergence of new carrier strata (*Trägerschichten*) of religious or political ideas, be it priests or Apparatchiks, whose interests had repercussions on the overall belief system. Yet while Weber took a more hermeneutical perspective at the interdependency between worldview, interests, and social action, Michels pointed to the powerplay and struggles within an organization and focused on the rationale and self-interest of the functionaries.

All in all, it may not be surprising that Michels' work has inspired intensive debates in political science and organizational sociology, but has so far not resonated strongly in religious studies. The few contributions which do apply his model to religious organizations are more interested in the study of organizations than religious authority (Eckstein 1977; Nagel 2019). At the same time, early proponents of social movement theory have engaged with the history of religion in order to refine their theoretical arguments. In a classic piece on movement organizations, Mayer Zald and Roberta Ash turned to religious communities with an interest in processes of—what they call—“schismogenesis” (1966: 336–337). Based on a glance at the history of the Roman Catholic Church they concluded that an organization was more likely to split the more heterogenous their constituency and their concern with doctrinal purity:

“ MO's concerned with questions of ultimate ideological truth and with theoretical matters are more likely to split than MO's linked to bread and butter issues. It is not concern with ideology per se that is central to this proposition, but rather that ideological concerns lead to questioning the bases of organizational authority and the behavior of the leadership. (Zald/Ash 1966: 337)

From a religious studies point of view, these considerations are interesting as they counterbalance the materialist and voluntarist tendency of the Oligarchization Theorem with an idealist and constructivist focus. In contrast to Michels' focus on powerplay and vested interests they underscore the Weberian notion that world views and systems of knowledge are not at the immediate disposition of the actors, but are sources of authority in their own right. As I will show in the outlook of this article, these considerations of schismogenesis may also guide the analysis of religious authority change in the context of digital change. In the next section, I will follow the idealist trail of doctrinal authority, symbolic resources, and epistemic leadership, and turn to concepts of institutionalization in the Sociology of Knowledge.

Institutionalization in a Sociology of Knowledge perspective: Routinization as interactive formation of authority

For the purpose of this article, the Sociology of Knowledge has a lot to offer as it builds on premises of Weber's work and at the same time takes a distinct glance at religious pluralization and the formation of authority in human interaction. In their ground-breaking book *The Social*

Construction of Reality, Peter L. Berger and Thomas Luckmann have laid the foundations for a social-constructivist theory of institutionalization. They set out to solve the “paradox that man is capable of producing a world that he then experiences as something other than a human product” (Berger/Luckmann 1966: 78). The essence of their dialectic model reads as follows: “Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product” (Berger/Luckmann 1966: 79). The first sentence underlines that social order “is produced by man in the course of his ongoing externalization” (Berger/Luckmann 1966: 69–70), e.g., by acting according to the rules of a given institution. The second sentence emphasizes that institutions are experienced as objective in the sense of “existing over and beyond the individual” (Berger/Luckmann 1966: 76). And the last sentence refers to humans becoming a product of society through the internalization of social order in the course of socialization. Altogether, the above-mentioned paradox is dissolved into the dialectic setup of externalization, objectification, and internalization. As it is beyond the scope of this article to discuss the basic assumptions and propositions of the Sociology of Knowledge at length, I will concentrate on the aspect of institutionalization and routinization.

According to Berger and Luckmann, the authority structure of a given social order is part of its collective store of knowledge. Within the threefold dialectic process outlined above, institutionalization marks a crucial junction between externalization and objectification. In a famous yet somewhat hermetic definition, the authors held that “Institutionalization occurs whenever there is a reciprocal typification of habitualized actions by types of actors” (Berger/Luckmann 1966: 72). In order to unpack this definition, it seems helpful to shed light on three different facets, namely habitualization, typification and reciprocity: Habitualization mainly refers to iteration. In this regard, Berger and Luckmann state that,

“ any action that is repeated frequently becomes cast into a pattern, which can then be reproduced with an economy of effort and (...) may be performed again in the future in the same manner. (1966: 70–71)

Here, the basic idea is that frequent iteration leads to standardization which allows psychological relief by reduction of complexity. Typification refers to more abstract categories of actors and actions. Hence, types of actors resemble social roles and may involve particular frames of action. For the question of authority change, the typification of actors is most relevant when it is part of a hierarchical setting and implies the capacity to exert one’s own will on others (Berger and Luckmann offer a “general” and an “archbishop” as examples, 1966: 108). Finally, reciprocity refers to the fact that these typifications are (cognitively) “available to all members of the particular social group” (1966: 72) and hence part of a collective knowledge of the authority structure.

While Weber and Michels emphasized the interpersonal quality of authority and material needs and interests of the respective carrier strata, Berger and Luckmann conceive of authority more implicitly as shared (and widely accepted) knowledge of the social order and role division. It might

be argued that terms like reciprocity and availability underestimate the power asymmetries within institutions. Here, Berger and Luckmann are close to Weber as they underline that domination (in contrast to power) is based on compliance with institutional rules without the need to enforce them. Unlike Weber, however, they base their argument in strong (and contestable) anthropological assumptions, namely Arnold Gehlen's considerations on humans as *Mängelwesen* (flawed beings): From this vantage point, institutions are necessary to compensate for the lack of natural instincts of human beings. As a consequence, institutions are in themselves a necessary feature of humanity, a perspective that has been challenged for its inherent conservatism (Taubes 1970).

Quite similar to Weber, Berger and Luckmann identify authority change and routinization mainly as problems of succession. Yet whereas Weber only discusses routinization in the context of charismatic rule (see above), the Sociology of Knowledge takes a more comprehensive stance on the succession of the social order as a whole in the process of intergenerational transmission. On the one hand, the transmission of authority knowledge to the next generation has the potential to stabilize the social order: "The objectivity of the institutional world 'thickens' and 'hardens', not only for the children, but (by a mirror effect) for the parents as well" (Berger/Luckmann 1966: 76). On the other hand, it calls for legitimation, i.e., an explanation and justification of "the institutional order by giving a normative dignity to its practical imperatives" (Berger/Luckmann 1966: 111). In focusing on processes of legitimation rather than forms of legitimate rule, Berger and Luckmann close a gap in Weber's sociology of domination and encourage an empirical investigation of the reproduction of authority structures through socialization and education.

Against this backdrop it is surprising that the Sociology of Knowledge has not been more prominent in scholarly discussions on domination and power as compared to a Foucauldian line of thought on governmentality, which seemed to lend itself to a more encompassing critique of domination and promised to uncover and overcome concealed power asymmetries (Foucault 2011; Wickham/Kendall 2008). Despite these divided lines of reception, however, both the Sociology of Knowledge and Critical Discourse Analysis are concerned with routinization or normalization in the domain of language and communication. In this vein, Berger and Luckmann have addressed language as "the most important item of socialization" as it "appears to the child as inherent in the nature of things, and he cannot grasp the notion of its conventionality" (Berger/Luckmann 1966: 77).

Altogether, the social-constructivist perspective conceives of authority change as a matter of the internalization and legitimation of authority knowledge. While both Weber and Michels promote an actor-centred focus on observable instances of domination in distinct social relationships (Weber) or powerplay based on vested interests (Michels), Berger and Luckmann develop a more structuralist understanding of institutional knowledge as intermediary between individual and society. Since neither of these approaches has inspired a lot of empirical research on authority change in religious communities so far, I will use the next section to outline some of the

systematic characteristics of the routinization of authority and to explore potential avenues of operationalization and methodological access points.

3. Routinization of religious authority: From theory to operationalization

The following table offers a synopsis of the three theoretical strands on routinization outlined above along systematic lines of authority change. While the previous section served to reconstruct some of the arguments from within, I will now take a comparative perspective and work towards an operational understanding of the routinization of religious authority. In doing so, I will concentrate on conceptual and terminological differences between the three approaches and flesh out their distinct heuristic potential for an analysis of religious authority change.

Approach/Item	Weber	Michels	Berger & Luckmann
Authority	Domination and Compliance	Epistemic leadership	Knowledge system; role structure
Routinization of authority	Depersonalization; Transformation of charismatic into legal or traditional authority	Oligarchization: Rule of a minority over a majority; conflict of interests	Cognitive stabilization through habitualization and legitimation
Actors/carrier strata	Laity vs. clergy; charismatic ruler, staff, follower	Apparatchiks vs. helots	Old vs. young; Established vs. Outsiders
Internal factors	Need for succession; growth of charismatic movement; rationalization	Oligarchy as Iron law; growth of political movement	Intergenerational transmission of social order
External factors	Economic conditions of the staff	Electoral success; access to external resources	
Theoretical vantage point	Actor-centred; interpretative; authority as interpersonal relationship	Actor-centred; voluntaristic	Dialectic: knowledge system mediates between individual and society

Table 1: Three strands of routinization theory—A synopsis

In terms of the basic notion of authority and despite their similarities and genealogies, the three approaches highlight different dimensions of religious authority which are associated with different research questions: As Weber emphasizes the distinction between domination and compliance, the question arises what a command might be in a religious context? The term might be stretched to include explicit commands or recommendations of religious specialists such as a penance duty or a fatwa (El-Wereny 2026) or canonized commands, such as the Ten Commandments or other ethical prescriptions. In contrast, Michels' focus on epistemic leadership stresses the role of epistemic leadership as a prerequisite for religious authority, e.g. the knowledge of a cultic language, such as Latin or Sanskrit or a particular academic degree. Finally, Berger and Luckmann point to authority as part of our wider knowledge of the social order and may hence inspire critical questions vis-à-vis the privileged role of religious communities as alleged safeguards of morality in late modern societies.

In terms of routinization, Weber highlights the depersonalization of charisma and the inevitable transformation of charismatic into traditional or legal rule. It is not surprising that this approach resonates strongly with the social dynamics of religious movements past and present. It lends itself to empirical questions how the charismatic quality is produced in social interaction and how religious authorities communicate their lineage to the original source of charisma (Pachurka 2026). In contrast, Michels may help to understand conflicts of interests between a minority of religious leaders (priests) and a majority of adherents (laity), as in recent struggles for a Synodal Way in the Roman-Catholic Church, or with regard to boundary work between liberal and conservative Muslim communities. The Sociology of Knowledge directs our attention to the processes of legitimation which underly the routinization of religious authority and may shed light on theological justifications of religious hierarchies (ecclesiology) or arguments for a religious empowerment of laymen (Freudenberg 2026; Rimestad 2026).

In terms of internal and external factors of the routinization of religious authority, Weber and Michels seek to keep a balance between internal dynamics, which are set into motion by the growth of a religious movement or the death of the charismatic leader, and external driving forces, such as the interest of the clergy in the economic prosperity of the movement or electoral success that grants access to external resources. This perspective can be translated into questions about the degree of professionalization and labour division in a given religious community and the relationship between full-time staff and volunteers. Another set of research questions could refer to the impact of external support on the authority structure of a religious community, be it public funding for welfare services, legal accreditation, or symbolic endorsements. In contrast, Berger and Luckmann put an emphasis on internal factors of routinization, such as the need for intergenerational transmission of the institutional order. This points to questions of how authority structures are addressed in religious education, both inside (catechesis) and outside of religious communities (religious instruction at schools). It should also be noted that intergenerational does not necessarily imply a knowledge transfer between old and young, but can also refer to different migration cohorts within a religious community (see outlook).

Last, but not least, the three approaches start out from different theoretical vantage points which have repercussions on the unit of analysis and the methodology of an empirical investigation of religious authority change. Both Weber and Michels propose an actor-centred perspective, albeit in different shape: while Michels promotes a voluntarist notion of religious leaders as rational actors seeking to maximize their individual benefit, Weber invites us to conceive of authority change in terms of interpersonal relations (within the triangle of ruler, staff and followers) and stresses that social action goes beyond an instrumentally rational (*zweckrational*) orientation. In both cases, however, the methodological setup should allow to include the subjective meaning of individual actors, e.g., through interview research or the analysis of diaries or similar sources. In comparison, Berger and Luckmann can be located (somewhat) closer towards a macro pole of social theory. Although they emphasize the dialectic between individual and society and the crucial role of individual actors in the continuous externalization of social reality, they also hold that the institutional order is not simply at the actors' disposition. As a consequence, they encourage us to analyse religious authority as part of a particular knowledge system which may translate into different methodological strategies from discourse analysis to participant observation of religious education practices.

All in all, it has shown that routinization of authority is not restricted to Weber's original notion of *Veralltäglichung*, i.e., a transition from the extraordinary to the ordinary. Instead, it is also marked by structural stabilization (through iteration, habitualization and oligarchization), professionalization (in the sense of an increasing division of labour and the extension of full-time staff) and expansion (both in number and in relation to other domains or fields of society, such as economy or politics). In this vein, routinization of religious authority is closely connected to the transformation of social forms from what Weber and Troeltsch used to call "sect" to "church" (Troeltsch 1925; Weber 1985). If we relate these considerations to the guiding questions in the introduction of this special issue (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026), it could be hypothesized that routinization is reflected in i) a change of authority relationships from bilateral to multilateral settings with a higher degree of internal stratification, ii) a change of the instance of authority from personal to non-personal entities, iii) a change of the inner attitude demanding more coherence, but less proof, iv) a diversification of the degrees of allegiance (and maybe an overall sublimation?) or/and v) an increased significance of the structural context and external driving forces. Needless to say, these hypotheses are nothing but tentative and call for empirical investigation. Therefore, I will use the remaining section to explore applications to the domains of migration and mediatization.

4. Outlook: Routinization of religious authority under conditions of migration and mediatization

Instead of a theoretical conclusion, I would like to put the previous conceptual considerations on religious authority into practice and translate them into potential avenues for future research. In

doing so, I will concentrate on two focus areas of this special issue, namely migration and minority-majority constellations and mediatization.

With regard to migration and minority-majority constellations, at least four mechanisms of routinization come to mind, namely legal regulations, public discourse, intergenerational transmission, and minority tactics:

First, the routinization of religious authority may be driven by legal regulations of the receiving country. When religious communities are constituted as associations under private or public law, they need to adjust their internal authority structure to external norms of representation and decision making. In Germany, for instance, an association under private law needs a governing board, which usually consists of several persons in different functions, such as president, treasurer, or secretary. Furthermore, it requires a written statute and regular general meetings in order to (formally) ensure democratic decision-making. Authority change is likely to occur if and to the extent that there is a mismatch between external norms and internal authority structures: In a charismatic movement, for instance, it is easy to imagine the leader as president of the association. But who else is supposed to be on the board and based on which criteria? As the answer to this question renders the internal hierarchy visible and calls for its legitimation, it is the first step towards routinization. And while it is clear that formal structures can be hollowed out by informal practices (see paragraph on minority tactics below), the impact of these structures on the self-understanding of a group should not be underestimated.

Second, routinization can be driven by public discourses which carry normative notions of what a *proper* religion is and how it should be organized. Often, these notions take the long-standing religious majority as a role model. An example would be the emergence of historic-critical exegesis (HCE) as an implicit norm, e.g. in interfaith settings. Although it is rarely put on the agenda as topic, the understanding of HCE as a superior method of interpretation of religious scriptures has been pervasive in German interreligious dialogue groups. It is beyond the scope of this paper to explore either the articulations of this norm or critical reactions by other participants. There are, however, at least two mechanisms how HCE as a guiding principle may foster routinization: On the one hand, the systematic and source-critical analysis of religious scriptures is closely associated with overall tendencies of rationalization and lends itself to a democratization of religious interpretation and may thus question charismatic or traditional forms of authority. On the other hand, HCE demands a high degree of learnedness and professionalization and therefore lends itself to exclusive forms of epistemic leadership and oligarchization.

Third, and more endogenous, authority change can be a result of intergenerational transmission. As we know since Thomas and Znaniecki's classic piece *The Polish Peasant*, immigrant communities are often marked by a separation of generational spaces of experience (Thomas/Znaniecki 1996; Bohnsack/Schäffer 2002): Processes of acculturation and social mobility may lead to an increasing separation of life worlds between the first and subsequent

generations. As a consequence, tensions and internal power struggles may arise that can result in different patterns of authority change: while actors from the first generation can claim authority based on seniority and the dignity of their pioneering work for their community, the younger members can build authoritative claims on their specific cultural capital, namely their command of the language or their effective knowledge of *how things work here*. In this constellation, we may see a pattern of shared authority as part of an incremental assumption of responsibility by the younger generations (Freudenberg 2026). However, a denial of participation may also lead to schisms along generational lines with the younger members founding new groups which are often more inclined to the country of arrival than to the country of origin. These developments become even more complicated if the generational layering intersects with new waves of immigration. This may result in the coexistence of two groups similar in age, but fundamentally different in their space of experience. While intergenerational tensions in religious immigrant groups and religious identity formation of younger generations have received significant scholarly attention (Hervieu-Léger 1998; Baumann/Nagel 2023: 114–124), there has so far been little empirical research on the internalization of authority knowledge through religious education, either within these groups (catechesis) or in family contexts.

Fourth, minorities are more susceptible to external pressures towards routinization (e.g., through legal regulation or public discourse, see above) and may therefore develop various tactics to preserve their own model of authority despite external expectations. Following de Certeau, minority tactics can be understood as an “art of the weak” to counterbalance hegemonic interventions (Certeau 1984: 37). From a neo-institutionalist perspective, there are three ideal typical modes to dissolve the tension between external and internal expectations: compliance, protest, and decoupling (Rosenow-Williams 2014). Compliance refers to a remodelling of structures according to external prescriptions. This will be particularly difficult for experienced minorities, i.e. groups which already were in a religious or ethnic minority position in the country of origin (like Yezidis, oriental Christians, or Ahmadiyya) and hence have a strong tendency to cultural and religious preservation. In contrast, protest refers to the rejection of external expectations and is likely to entail some sort of sanction, e.g., the denial of a legal status or the exclusion from an interfaith initiative. As a consequence, religious minorities may apply a tactic of decoupling which is marked by formal compliance and informal persistence. This pattern can be found throughout the history of religion as theological concepts like Taqiyya or Kitmān indicate. Both notions stand for a tactic of hiding one’s own religious belief and practice in order to avoid hostility by the religious majority (Sökefeld 2014: 234–235; Wettich 2019: 164–165). Based on the theoretical discussion of routinization above, however, it seems likely that decoupling (similar to charismatic rule) is not sustainable, but will eventually turn into compliance (or protest).

With regard to routinization under conditions of mediatization, two mechanisms of religious authority change come to mind, namely i) the role of technical infrastructures in streamlining (and hiding) authority structures and ii) the emergence of new forms of epistemic leadership in

digital religious counselling as well as the revival of charismatic authority through social media and digital content creators (influencers).

First, research on digital religion has come to highlight the interplay of religious change and technical infrastructures (Bunt 2018: 19–33). Even though digitalization is often associated with a de-hierarchization of social interaction, there is significant differentiation in terms of role structure and range. While it is still quite visible and explicit in online discussion boards (e.g., the distinction between administrators, moderators and redditors in Reddit), this differentiation is much more subtle or even secret in other platforms, such as TikTok, as it can be embedded in algorithms not open to the public. Circling back to the Sociology of Knowledge, the embeddedness of authority in technical infrastructure constitutes a highly objectified form of authority knowledge as the authority structure presents itself as a given without any further need of legitimation. Apart from this diversification of authoritative roles, we see another process of social differentiation in the formation of bubbles based on similar interests and attitudes of the audience. In the terminology of Zald and Ash, digitalization therefore lends itself to a new form of schismogenesis as it fosters the establishment of distinct social spaces based on ideological divides.

Second, mediatization can give rise to new forms of religious counselling and epistemic leadership. As the emerging debate on cyber-Islamic environments (Bunt 2018) shows, digital forms of religious counselling and self-assurance have strong repercussions with religious authority change. As Mehmet Kalender (2026), Anna Neumaier (2026) and Laura Haddad (2026) demonstrate, social media promotes digital content creators as a new type of charismatic leader. And the article by El-Wereny (2026) illustrates how online fatwa portals give rise to the religious self-determination of laypeople and a new class of epistemic leaders at the same time. In these cases, authority change is not a result of the technical infrastructure as such, but of changing interaction patterns driven by technology: In this regard, online fatwas lower the threshold and transaction costs to obtain religious counsel and thus enable a democratization of religious knowledge and discourse, but also introduce a new need for quality assurance (Rimestad 2026). Likewise, influencers can only sustain their charisma as exemplary prophets to the extent that they portray themselves as authentic and relatable.

It was my goal in this article to gain a better understanding of religious authority change by revisiting classic debates on routinization, oligarchization and institutionalization. Even though these debates have many intersections and commonalities, such as their general interest in a conservative pattern of authority change, they highlight different aspects. Hence, one outcome of this article is to widen the semantic field of routinization and to delineate distinct dimensions such as structural stabilization (through iteration, habitualization and oligarchization), professionalization (in the sense of an increasing division of labour and the extension of full-time staff) and expansion (in size and in relation to other domains of society). A second outcome is linked to continuity and change of religious authority: whereas concepts of routinization are well-equipped to explain the persistence of religious institutions, their teleological perspective makes

it hard to conceptualize transformation and innovation. As a consequence, routinization cannot be understood without a progressive strand of authority change as its counterpart. This is reflected in Stark's emphasis on the periodical re-awakening of charisma or in the focus by Zald and Ash on schismogenesis as a social expression of religious and political innovation.

And last, but not least, a third outcome could be a more nuanced notion of the internal and external driving forces of routinization: even though a momentum towards routinization may be an integral part of all social forms, it cannot be separated from external factors, such as economic conditions, minority-majority constellations and media change.

Bibliography

- Baumann, Martin. 2018. "Religiöse Schule und religiöse Lineage." In *Handbuch Religionssoziologie*, ed. by Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero. Wiesbaden: Springer VS, 525–542.
- Baumann, Martin / Alexander-Kenneth Nagel. 2023. *Religion und Migration*. Baden-Baden: Nomos.
- Berger, Peter L. / Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin.
- Bohnsack, Ralf / Burkhard Schäffer. 2002. "Generation Als Konjunktiver Erfahrungsraum." In *Lebenszeiten: Erkundungen zur Soziologie der Generationen*, ed. by Günter Burkart / Jürgen Wolf. Opladen: Leske + Budrich, 249–273.
- Bosk, Charles L. 1979. "The Routinization of Charisma: The Case of the Zaddik." *Social Inquiry* 49 (2/3), 150–167.
- Bunt, Gary R. 2018. *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. North Carolina: North Carolina University Press.
- Certeau, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- El-Wereny, Mahmud. 2026. "Religious authority in the digital age: Exploring the reception of fatwas and muftis among Muslims in Germany." *ARYGOS* 5 (2), 123–147.
- Eckstein, Susan. 1977. "Politicos and Priests: The Iron Law of Oligarchy and Interorganizational Relations." *Comparative Politics* 9 (4), 463–481.
- Foucault, Michel. 2011. *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège De France, 1983–1984*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Freudenberg, Maren. 2026. "Generational transition and the transformation of authority structures in an African Pentecostal congregation in western Germany." *ARYGOS* 5 (2), 34–53.

- Hervieu-Léger, Danièle. 1998. "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity." *International Sociology* 13 (2), 213–228.
- Kalender, Mehmet T. / El-Wereny, Mahmud / Nagel, Alexander-Kenneth. 2026. "Introduction: Religious authority in minority constellations and digital media." *ARGOS* 5 (2), 2–14.
- Kippenberg, Hans Gerhard / Martin Riesebrodt, eds. 2001. *Max Webers "Religionssystematik"*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krüger, Oliver. 2012. *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Leach, Darcy K. 2005. "The Iron Law of What Again? Conceptualizing Oligarchy Across Organizational Forms." *Sociological Theory* 23 (3), 312–337.
- Matheson, Craig. 1987. "Weber and the Classification of Forms of Legitimacy." *The British Journal of Sociology* 38 (2), 199–215.
- Michels, Robert. 1915. *Political Parties; a Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: Hearst's International Library.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2019. "Empowerment or Oligarchisation? Interfaith Governance of Religious Diversity in Two German Cities." In *The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century*, ed. by John Fahy / Jan-Jonathan Bock, 104–121. London: Routledge.
- Neumaier, Anna / Mehmet T. Kalender. 2026. "Religious authority in the field of German-speaking Muslim content creators." *ARGOS* 5 (2), 166–187.
- Pachurka, Manuel. 2026. „Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung.“ *ARGOS* 5 (2), 188–209.
- Riesebrodt, Martin. 1999. "Charisma in Max Weber's Sociology of Religion." *Religion* 29 (1), 1–14.
- Rimestad, Sebastian. 2026. « L'Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté? » *ARGOS* 5 (2), 54–71.
- Rosenow-Williams, Kerstin. 2014. "Organising Muslims and Integrating Islam: Applying Organisational Sociology to the Study of Islamic Organisations." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (5), 759–777.
- Scaff, Lawrence A. 1981. "Max Weber and Robert Michels." *American Journal of Sociology* 86 (6), 1269–1286.
- Schelsky, Helmut. 1957. "Ist Die Dauerreflektion Institutionalisiert?" *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1 (1), 153–174.

- Sökefeld, Martin. 2014. "Diaspora und soziale Mobilisierung: Kaschmiris in England und Aleviten in Deutschland im Vergleich." In *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, ed. by Boris Nieswand / Heike Drotbohm. Wiesbaden: Springer VS, 223–251.
- Spencer, Martin E. 1970. "Weber on Legitimate Norms and Authority." *The British Journal of Sociology* 21 (2), 123–134.
- Stark, Werner. 1965. "The Routinization of Charisma: A Consideration of Catholicism." *Sociological Analysis* 26 (4), 203–211.
- Taubes, Jacob. 1970. "Das Unbehagen an den Institutionen: Zur Kritik der soziologischen Institutslehre." In *Zur Theorie der Institution*, ed. by Helmut Schelsky. Düsseldorf: Bertelsmann, 67–76.
- Thomas, William Isaac / Florian Znaniecki. 1996 [1918–1920]. *The Polish Peasant in Europe and America*. Urbana: University of Illinois Press.
- Troeltsch, Ernst. 1925. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*, Bd. 4. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max. 1930 [1904/05]: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Weber, Max. 1978 [1921]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max. 1985 [1906]. "Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch." *Sociological Theory* 3 (1), 1–6.
- Weber, Max. 2019 [1921]. *Economy and Society. A New Translation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wettich, Thorsten. 2019. *Erkundungen im religiösen Raum: Verortungen religiöser Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wickham, Gary / Gavin Kendall. 2008. "Critical Discourse Analysis, Description, Explanation, Causes: Foucault's Inspiration Versus Weber's Perspiration." *Historical Social Research* 33 (1), 142–161.
- Zald, Mayer N. / Roberta Ash. 1966. "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change." *Social Forces* 44 (3), 327–341.

About the author

Alexander-Kenneth Nagel is professor for the social-scientific study of religion at the Institute for Sociology, University of Göttingen. His research interests include immigration and religious pluralization as well as apocalyptic mentalities and practice in late modern societies.

Mail: alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de



Generational transition and the transformation of authority structures in an African Pentecostal congregation in western Germany

Maren Freudenberg

Published on 05/05/2026

Abstract

This contribution focuses on how authority structures are adapted in African Pentecostalism in the process of transnational migration. Based on qualitative research conducted in an independent, non-denominational Pentecostal congregation established in western Germany by a small group of African migrants in 2015, it shows to whom (and what) authority is ascribed and on the basis of which legitimation, as well as which relationships of and attitudes towards authority can be distinguished in the congregation. Drawing from sociological literature on the concept of authority, the research results show that the church's leadership exerts authority, but not in a way one would expect in a Pentecostal setting. Instead of centralized authority structures and a dominating, "charismatic" pastor, authority is selectively pluralized; various people and groups are granted degrees of autonomy in shaping congregational life. This particularly includes the congregation's youth group, largely comprising African youth socialized in Germany and culturally fluent in both German secular and African Christian settings. To ensure a stable future for the congregation, its leadership is delegating authority to this group of young, bicultural, committed Christians—who, however, are reluctant to claim authority for themselves.

1. Introduction

Pentecostal-Charismatic Christianity, a Christian tradition that emphasizes the so-called gifts of the Holy Spirit as described in the Acts of the Apostles in the Bible, has been attracting an increasing number of followers around the world in the past decades. Despite a broad range of definitions of what exactly constitutes Pentecostal and Charismatic sub-currents and despite diffuse conceptions of membership—or precisely because of both—Pentecostal-Charismatic Christianity is typically labelled the fastest-growing Christian strain worldwide, with more than 600 million members in recent years (Johnson/Zurlo 2020; Jacobson 2021). Johnson and Zurlo (2020) report 644 million adherents worldwide, or 8.3% of the global population, of which 230 million are located in Africa, 195 million in Latin America, 125 million in Asia, 68 million in North America, 21 million in Europe, and 4.5 million in Australia and Oceania. Jacobson (2021) cites 450

Corresponding author: Maren Freudenberg, Ruhr University Bochum.

To quote this article: Freudenberg, Maren. 2026. "Generational transition and the transformation of authority structures in an African Pentecostal congregation in western Germany." *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 34–53. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9757.

 Licence by ARGOS and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

million Pentecostals and Charismatics worldwide plus an additional 200 million Evangelicals strongly affected by the Pentecostal-Charismatic tradition.

This contribution focuses on Pentecostalism in the diaspora context, more specifically on how African Pentecostalism develops in the process of transnational migration and redefines itself as a minority religion. The case study, Christ Evangelical International Ministry (CEIM), is an independent congregation established in western Germany by a small group of African migrants in 2015 catering not only to other Africans but to the local German population as well. Because its members hail from a range of denominational backgrounds, Catholic and mainline Protestant as well as Pentecostal, various expectations regarding worship practices, Bible interpretation and congregational culture come together and sometimes clash at CEIM. Typical Pentecostal practices, such as glossolalia (speaking in tongues), prophecy, and healing, occur to differing degrees, while African Christian music and dancing are sure to be found on a given Sunday morning. Many members who are first generation African migrants are especially set on these practices, while others, particularly those influenced by mainline Protestant traditions, prefer more cognitive, intellectual approaches that focus on understanding biblical teaching and, from their perspective, correctly interpreting divine will.

The specific focus of the analysis to follow is on authority relations at CEIM as a congregation untethered to a specific denomination or mother church in Africa or elsewhere. To whom or what is authority ascribed and on the basis of which legitimation at CEIM? Which relationships of and attitudes towards authority can be distinguished? We will see that the church's leadership exerts authority, but not in any way expected in a Pentecostal setting. Instead of centralized authority structures and a dominating, "charismatic" pastor, authority is selectively pluralized, and different people and groups are granted degrees of autonomy in shaping congregational life. This particularly includes the congregation's youth group, largely comprising African youth socialized in Germany and culturally fluent in both German secular and African Christian settings. To ensure a stable future for CEIM, its leadership is delegating authority to this group of young, bicultural, strongly committed Christians.

To answer the questions regarding authority ascriptions and relationships as well as attitudes towards and legitimation of authority, the following section will introduce authority as a sociological concept that is distinctly relational and dependent on both "holders" of authority and submission to authority. The third section briefly sketches African Pentecostalism in western Germany and CEIM as a case study to provide empirical context before the fourth section delves into the analysis and research results, based on qualitative fieldwork (semi-structured expert interviews and non-systematic, non-participant observation) conducted between April and August 2024 and analyzed using qualitative content analysis. The contribution closes with a short conclusion.

2. Framing authority as relational

Authority is a concept that has generated a host of debates and definitions in the social sciences, most of which are somehow related to questions of power and control. Whether investigating the legitimacy of modern nation states on a societal macro-level, such as in the long tradition of Thomas Hobbes (1588–1679), or focusing on the relationship between domination and violence as e.g. Hannah Arendt (1906–1975) has done, or examining the micro-mechanisms (or “capillaries”) of power with Michel Foucault (1926–1984), authority is part of the picture. More recent approaches have framed authority discursively, as tied to speech acts (Lincoln 1994); organizationally, as channeling power in highly heterogenous settings (Sofsky/Paris 1994); and as rooted in the desire for recognition (Popitz 2015). Particularly inspired by the latter approach, this contribution understands authority as distinctly relational: it is attributed by individuals or groups to individuals, groups, or even non-human entities (such as, to choose from a wide range of possible examples, political or religious documents). In this framework, authority has two dimensions: the willingness to submit to authority, on the one hand, and the legitimation of the authority holder through individual or collective submission, on the other. As such, authority is based on specific inner attitudes and can vary in terms of its degrees of allegiance. What is more, it can be conceived of as a dyadic relationship, i.e., between a leader and his or her followers, or as a network of relationships encompassing various levels of authority (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026).

German sociologist Georg Simmel (1858–1918) was the first to focus on the willing submission to authority in his study on sociology and forms of communalization (also translated as “sociation”) of 1908: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. He identified a degree of ambivalence (*Doppelverhältnis*) between authority and submission, in the sense that voluntary acceptance of authority on part of an individual is typically balanced by a degree of opposition to and independence from that very same authority (Simmel 1908). German sociologist Max Weber (1884–1920), whose work on authority and power remains seminal to this day, draws from this idea when stating that domination (or authority, as the term *Herrschaft* is also translated), which he famously defines as “the probability that a command with a given specific content will be obeyed by a given group of persons” (1978: 53), requires a “minimum of voluntary compliance” (Weber 1978: 212). The willing submission to, or voluntary compliance with, authority thus has the effect of legitimizing that very same authority (see Freudenberg/Radermacher/Schüler 2022 for a more detailed discussion). In the chapter “The Types of Legitimate Domination” in *Economy and Society*, Weber identifies three meanwhile widely known types of what he calls “pure” and legitimate authority (1978: 215). Famously, legal/rational authority draws its legitimation from existing rules; traditional authority, from a group’s or institution’s history; and charismatic authority, from the devotion to an individual considered exceptional or exemplary (Nagel 2026).

Two more recent approaches to theorizing about power and authority build on Weber’s work in fruitful ways. German sociologist Heinrich Popitz works in Weber’s interpretative tradition when

outlining key characteristics of authority. These include that authority is (seemingly) non-violent; that ascribing authority to another person means adjusting both visible and invisible actions as well as inner attitudes to this person's expectations; and that to cede authority over oneself to another person implies accepting this person as superior (2015: 108–110). Popitz differentiates between personal and institutional authority (2015: 134–139), holding that the latter is comprised of sacral authority (superiority of the divine) and generative authority (superiority of elders). Notably, personal and sacral authority both resonate with Weber's charismatic authority type, while generative authority is reminiscent of Weber's traditional authority type (Freudenberg 2022). Popitz goes beyond Weber when he frames authority relations as the desire for recognition—not simply by others, but as a certain type of “social subjectivity”, as he calls it (2015: 139). He distinguishes five such types, which aspire recognition (1) as a member of a group; (2) as fulfilling an ascribed role; (3) as fulfilling an acquired role; (4) as fulfilling a public role; and (5) of one's own individuality (2015: 140–150).

Building on both Weber and Popitz and seeking to conceptualize authority as channeled power in organizations, German sociologists Wolfgang Sofsky and Rainer Paris (1994: 22–42) define authority as something ascribed “from below”, i.e., from supporters who see themselves as subordinate and who recognize authority as encompassing the entire person that is deemed an authority, including character traits, abilities, and the values a person stands for. Authority, in this sense, can be conservative, emphasizing traditional values, or innovative, creating its own values which often break with tradition. In processes of ascribing and recognizing authority, the self is located in an intricate web of social relationships that includes “in-between authorities” (*Zwischenautoritäten*) and reciprocal “currents of recognition” (*Anerkennungsströme*). These flow not only from below to above but, importantly, in both directions: Not only is an authority recognized as such from below, but so are its supporters from above. Supporters align their attitudes and expectations to the authority, with effects on their identities: praise by the authority boosts one's self-worth, reprimands cause self-devaluation. Although Sofsky and Paris' conception of authority remains anthropocentric—for them, authority is always ascribed to individuals—their approach is helpful for the case at hand because they hold that personal, or charismatic, authority is a necessary counterbalance to the impersonal, bureaucratic rules and structures that define organizations. In this sense, authority provides order at the same time as it allows for identification as a group member. While this anthropocentric perspective does not focus on the structural contexts in which authority relationships are embedded, which is a central question guiding the analyses in this special issue (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026), the concepts of “in-between authorities” and “currents of recognition” prove highly useful to the analysis of authority, as we will see in what follows. We return to these theoretical remarks in the contribution's analysis and conclusion.

3. African Pentecostalism in western Germany: Christ Evangelical International Ministry

In recent decades, Pentecostalism has surged in growth and influence in a majority of sub-Saharan African countries, particularly in western African nations such as Nigeria and Ghana. In Nigeria, on which the largest number of studies in this context exist, Pentecostal churches gained societal traction starting in the 1980s as they embraced the prosperity or health and wealth gospel, a set of beliefs and practices centered on the conviction that God will reward believers for generous giving to their churches with good health and material wealth (Wariboko 2014; Marshall 2009; Ukah 2008; for an introduction to the prosperity gospel, see the contributions in Attanasi/Yong 2012). Today, Nigeria hosts the largest Pentecostal-Charismatic Christian population in Africa (and the fourth-largest worldwide) and has become a crucial carrier of African Pentecostal Christianity to Europe through transnational networks of migration (Burgess 2020; Adogame 2013). Whether in the form of subsidiary churches to large African Pentecostal denominations, such as Nigeria's Redeemed Christian Church of God (RCCG), or of independent African congregations, such as this contribution's case study Christ Evangelical International Ministry (CEIM), African Pentecostal beliefs, practices and structures are imported to societies in the Global North in the process of migration and are adapted to different degrees to their new contexts.

Since the 1980s and particularly the 1990s, sub-Saharan Africans have migrated to Germany for education, work, and asylum (Freudenberg/Yeboah Lartey 2025). Many of them are Pentecostal Christians (Strübind 2021), and the churches they have established have become larger, more numerous, and more stable with time, despite manifold challenges their members face while integrating into German society—including dealing with the authorities, learning the language, finding work, getting children settled into school, and more. African Pentecostalism has thus become a visible marker within Germany's increasingly plural religious landscape (Dümling 2018). While precise, independent statistics on African Pentecostal congregations are hard to come by, the Association of Pentecostal Churches in Germany (*Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden*) reported a total of 966 Pentecostal congregations in the country as of January 2024. While 399 of these are of non-German origins—“congregations of other languages and origins” (*Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*) in the official terminology (Währisch-Oblau 2005)—their average size is not specified.¹ The academic literature identifies approximately two-thirds of all migration churches, and 90% of African migration churches, in Germany as Pentecostal (Strübind 2021: 57). Most of these roughly 1,000 African congregations are located in the Ruhr area (*Ruhrgebiet*) and the greater Frankfurt area (Ludwig/Eriksen 2022: 386; Etzelmüller/Rammelt 2022: 13).

The label “migration churches” has been critiqued both because these churches do not call themselves such and because it reduces their members to their migrant status, which contributes to processes of othering (Nagel 2022). While this critique is certainly justified, the term

¹ See <https://www.bfp.de/de/statistiken-und-zahlen-zum-bfp>.

nevertheless draws attention to the fact that this part of the German religious landscape shares a common history of migration from the Global South—bringing both advantages and challenges not faced by other churches in Germany (Matawana 2022; Ludwig/Eriksen 2022). What is more, migration churches are accepted as ecclesiastical Christian congregations, not as communities still requiring integration onto Germany’s Christian fold, by the country’s religious establishment (Etzelmüller/Rammelt 2022). Elsewhere, we have highlighted the inherently transnational nature of African Pentecostalism in Germany (Freudenberg/Yeboah Lartey 2025). Suffice it to say in the framework of the present contribution that migration churches in Germany and their members, particularly African Pentecostal congregations, may be considered transnational in that they maintain a web of social ties to their country of origin as well as to other migrants and migration communities around the world.

This contribution’s case study is an African Pentecostal congregation called Christ Evangelical International Ministry (CEIM) that was founded in 2015 in Herne, a city with an approximate population of 156,000 in the Ruhr area in the state of North Rhine-Westphalia. Its founding pastor initially migrated to Germany from Ghana to seek a university degree. He soon became actively involved in supporting refugees arriving in Germany and planted CEIM as a spiritual and logistical haven for incoming migrants, particularly but not exclusively from sub-Saharan Africa (a more general dynamic investigated in Matawana 2022). Because he was also hoping to reach Herne’s indigenous German population—something the church continues to work toward today—he added the “International” to Christ Evangelical’s name to mark the congregation as “more” than a typical African migration church; this was emphasized in several interviews I conducted in the congregation between April and August 2024. While the majority of its members today do in fact hail from Africa, there are some Germans, Americans, and people of other nationalities who attend regularly as well.

The leaders interviewed at CEIM in spring and summer 2024 pegged the number of congregational members at around 300 people. They come from a range of denominational backgrounds, including Methodist, Presbyterian, Anglican, and Roman Catholic. During fieldwork conducted in spring and summer 2024, about 150 people attended the Sunday service, including numerous children. A special service, Youth Sunday, stood out not only because it was organized independently by the congregation’s youth—more on which below—but also because attendance doubled that Sunday morning. When asked about the congregation’s religious self-understanding, both leaders and members were quick to identify as “Bible believing”, Evangelical, and Christian (in that order). Nevertheless, Pentecostal practices are frequent in worship services, particularly glossolalia and testimonies of having personally received the Holy Spirit, e.g., in experiences of healing. In this sense, CEIM may be considered a non-denominational African Pentecostal church that functions as not only a spiritual but also an ethnic enclave for its members.

4. Transforming authority structures at Christ Evangelical International Ministry

CEIM was chosen as a case study because it is an independent congregation without organizational ties to a larger religious denomination. As such, variations in the ways authority is structured, understood, and enacted as well as potentially novel sources of authority compared to classical transnational African Pentecostal congregations were expected (or at least seen as a realistic possibility) going into the field. In what follows, I draw from first-hand qualitative empirical fieldwork which employed semi-structured expert interviews (Luhmann 2021) and non-systematic, non-participant observation (Thierbach/Petschick 2019). Both of these methods of data collection lend themselves particularly well to exploratory research. Six formal interviews with the church leadership and members of the youth group plus a much higher number of informal conversations, including with other congregational members, as well as observation in worship services at least every other week over the period of five months comprise the basis of the following analysis. The sample is contrastive in the sense that church leaders are older and have higher education, while members of the youth group are younger and are still in the process of attaining their formal education. Both groups were included to equal degrees. The data were gathered between April and August 2024 and analyzed with qualitative content analysis (Mayring/Fenzl 2019). More specifically, deductive (theory-oriented) qualitative content analysis was applied using those conceptualizations of authority sources and relationships as categories that are discussed in section 2 above and the introduction to this special issue.

An additional interlocutor in the context of my research at CEIM is not a member of the church but an observer interested in the variety of African Pentecostal congregations in the Ruhr area. A transnational migrant originating from West Africa herself and having lived in Germany for several years now, she attends a mainline Christian church but enjoys worship services at CEIM particularly for the songs and the atmosphere that remind her of home. In a number of informal conversations, I was struck by her knowledge and degree of reflection on religious adaptations in the context of transnational migration. When she agreed to a formal interview, we spoke at length about African Pentecostalism both in sub-Saharan Africa and in Germany, and she repeatedly emphasized the importance of the “spirit world” for African Pentecostals, a parallel world of spirits, gods, demons, ancestors, etc. The prominence of the Holy Spirit and his gifts in Pentecostalism resonate well with this spirit world belief, she remarked, and access to the spirit world—in the form of, e.g., prophesying or healing—gives Pentecostal church leaders an elevated status:

“ So they could all be [members] in the church, but if one is able to prophesy, if one is able to do something that is spiritual or has access to the spiritual world, then they see that person as probably [...] being closer to God as compared to another church member who is, just, maybe has a personal conviction to maybe always come early and clean the church or do something or maybe give something to the poor.

And so even when a leader of a Pentecostal movement does not possess these abilities to maybe prophesy or to deliver or to heal, there is always somebody on the team who is able to do that. (Interview #4, 5 June 2024)

In the African Pentecostal context, according to my interlocutor, access to the spirit world thus increases a religious leader's authority. This perspective, of course, is mirrored in a host of literature arguing that Pentecostalism has been so successful in spreading around the globe precisely because it is flexible enough to incorporate local and regional systems of beliefs and practices into its own overarching cosmology, nevertheless maintaining the degree of coherence and unity necessary to remain recognizable as a shared Pentecostal tradition (Robbins 2004; on the specific African context: M'fundisi-Holloway 2018; Wariboko 2014).

Focusing on the social position of African Pentecostal leaders, my interlocutor described how in Ghana and elsewhere in West Africa, a pastor's elevated status is emphasized not only when he (or, less frequently, she) preaches and displays the gifts of the Holy Spirit to enthusiastic affirmations by the congregation, but also in the deferential reactions on part of congregants and, for instance, preferential seating arrangements where leaders are given special seats in the first row or on the stage. Those leaders longest in the ministry are considered "spiritual fathers or spiritual mothers", she highlighted, especially if they are perceived to have access to the spirit world and to receive gifts of the Holy Spirit regularly. This suggests that both the spirit world and the Holy Spirit are important sources of authority for African Pentecostals, and that this authority is channeled through spiritual "fathers" and "mothers"—who, with Popitz (2015), unite both generative and personal authority within themselves. Age and life experience clearly play a role when it comes to being granted authority, but so does personal charisma (Weber 1978)—a point to which we return below.

The typically hierarchical and centralized structures in African Pentecostalism do not characterize CEIM, however. At CEIM, leadership is visibly pluralized: For instance, different members of the congregation will preach sermons, lead prayers, engage with testimonies, and more on a given Sunday. In addition, because every element of the service is translated either from English to German or vice versa to include both the older generation that speaks little or no German and the younger generation that feels more comfortable in German than in English, translators among congregants rotate to take their turns on the stage with no visible hierarchy. The person who just preached the sermon may stay on to translate the prayers to follow and so on. I would not have guessed the congregation's pastor to be the highest church leader had he not been pointed out to me on the second or third Sunday I attended worship. My interlocutor who is not a member at CEIM observed:

“ So it's like he's the opposite of everything that you will find in a typical Pentecostal church when it comes to an authority figure. He doesn't have his own special chair. Nobody is clapping and jumping and screaming when he's coming to stage. He's even sometimes playing drums. He's translating sometimes. He's sometimes going to do children's church and all that. (Interview #4, 5 June 2024)

In other words, the pastor's status is emphasized much less at CEIM than would be expected in a classical transnational African Pentecostal church. In fact, it seems to be purposely downplayed—including by the pastor himself. When I asked my interlocutor about possible reasons, she pointed out that CEIM does not have a mother church in Africa but was founded as an independent church in Herne and that its members have “done a lot of adaptation [...] to fit into their environment” (Interview #4, 5 June 2024). What she seems to be indicating is that the authoritative and centralized structures prevalent in African Pentecostal churches do not resonate as well in the German diaspora setting, particularly without an African mother church or a parent denomination to provide support for this type of congregational culture. In addition, CEIM's pastor, who migrated from Ghana to Germany in 2003 to study psychology, became involved in the *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD), the country's largest Protestant federation of Lutheran, Reformed, and United regional churches, soon after his arrival. The EKD's congregational culture influenced him deeply and affects the way he leads CEIM today. As he told me in an interview:

“ I had a Pentecostal background in the Assemblies of God Church in Ghana. And when I came to Germany, I joined *Evangelische Kirche*. There were no speaking in tongues, but I felt very good because of the love. They don't have to shout hallelujah, amen. [...] Love glorifies God and love is God. So, this is what is keeping us together, irrespective of differences in our theological understanding. Where there is no love, everything becomes chaotic. (Interview #3, 16 May 2024)

This excerpt suggests that the novel religious culture CEIM's pastor experienced in the EKD context left a lasting impression. Although he was religiously socialized as a Pentecostal in Ghana, he quickly came to appreciate the quieter, more reflective elements he encountered in German Protestant churches. Our conversation quickly turned to the merits and challenges of Pentecostal worship styles, particularly the centrality of highly emotive practices. He continued:

“ The Pentecostals, we are sometimes so emotional, whereby some people go beyond the borders [*of what is acceptable, MF*], I have to be very honest. [...] This very generation, those who grew up in the 1980s, the 90s and 2000s, all these main churches in Africa, Anglican, Presbyterian, Methodist, and all these churches, they became Holy Spirit oriented. [...] So, we believe that the Holy Spirit gave us their power according to the promises of Jesus to do what is beyond natural [...]. But it's rather unfortunate [that] some people abuse it and overdo it, and they are too overemotional. That one, it causes chaos. Because the Spirit of God brings order and discipline, but not confusion. (Interview #3, 16 May 2024)

This excerpt reveals a discrepancy regarding expectations of worship culture between Pentecostal Christians, including Pentecostals at CEIM, and the pastor, who emphasizes “order and discipline” over “confusion”. A similar assessment, worth quoting at length, was offered by CEIM's current president, also a native of Ghana and a Baptist who joined the congregation in 2018. He told me in an interview:

“ African people are more emotional. They are more emotional with their faith and stuff. And sometimes that can lead to a lot of troubles. So therefore, we [CEIM’s leaders, MF] focus more on teaching and getting people to understand more than being driven by their emotions. [...] It’s a trade-off, right? So, what’s happening is some of us enjoy being loud [during worship]. I am not necessarily in support of that idea to be loud. Right? So currently some of the conversations that we’re in, especially our music team here, sometimes [they are] really, really loud. You know, playing the instruments and stuff. [...] And then you also have to be seeing that from a cultural perspective. Right? Because we have said among the leadership that we don’t want to create the impression that this is just some African church. Right? We want to reach out to the community. And the community in which we live has to be reflected in the church, which means [...] in this case not only on white people but elderly people who are coming in there. You know, sometimes they will struggle with that level of noise. [...] It’s sometimes very difficult finding common grounds for everybody. [...] But at a minimum, I think we should be able to find a position everybody’s going to be okay with. (Interview #2, 13 May 2024)

This extended excerpt suggests that although Pentecostal expectations of louder, more emotive worship services seem to dominate among CEIM’s members, particularly the church band, the leadership is aware that this type of worship culture does not resonate with the entire congregation and that especially older and non-African members and visitors can quickly feel alienated by it.² On the level of language, this awareness becomes evident in repetition (“more emotional”, “really really loud”) and rhetorical questions (“right?”) (see Freudenberg 2024 for an analysis of preaching style and rhetorics in a different context). The leaders I spoke with frame this dilemma as a cultural challenge of integrating opposing ideas of good worship practice; they identify learning about and understanding religious teachings as more important than emotions devoid of such understanding. As we will see in the remainder of this section, they reflexively exert authority to meet this goal in the hopes of securing a stable future for the congregation.

Importantly, while CEIM’s pastor avoids taking the center stage in worship services or other congregational activities, thus declining to visibly exert his authority, he is very involved in deciding who takes on leadership roles, such as preaching, praying, or asking for testimonies during worship, or leading small groups such as the youth or the men’s and women’s ministries. To him, it is a divine task to fulfil what he perceives as God’s intentions for his church: “Thanks be to God that I’m very, very careful. I don’t give people the room to stand all the time to perform. I need to discern, that’s the *Unterscheidung*. [...] I select who is to preach, who is to lead a prayer, who is to do this.” (Interview #3, 16 May 2024) The fact that he mentions discernment highlights

² Incidentally, this partially reflects my experience when conducting observation in worship services in spring and summer 2024. The sound system was set much too loud for comfort on most Sundays, and I noticed other attendees protecting their ears with earplugs and carefully covering their children’s ears. Regardless of the congregants’ personal tastes in music, dancing, praying, etc., the sheer volume of the music was visibly painful to several people.

that, at least from the pastor's perspective, he alone can identify what God's will is for the congregation through the gift of discerning. The congregation seems to trust his decisions to be beneficial for all, but interestingly—especially in a Pentecostal setting—he does not frame himself publicly as a charismatic leader endowed with the gifts of the Holy Spirit. In fact, he is a driving factor in pluralizing authority structures at CEIM: A range of people is actively involved in leadership duties and the pastor is visibly comfortable sharing responsibility and authority with others. While he makes certain decisions in the background, either on his own or involving the church council, it is clearly not his goal to present himself as the sole and elevated leader at CEIM. This indicates that authority is shifting, albeit gradually, from unilateral to multilateral decision-making.

In particular, the pastor and other members of the church council are working towards involving the church youth, as the next generation, more strongly in the life of the congregation. The church president and leader of CEIM's youth group told me in an interview that two years ago, he decided to make it the "major focus" (Interview #2, 13 May 2024) of his activities at CEIM to engage the church's youth and formally establish a youth group. This group functions as a space for young members to talk about a range of topics that are important to them, including peer pressure, alcohol, drugs, the internet and the media, etc., and discuss how their Christian faith informs these issues. He said that this approach has caught on with the youth, in part because many are alienated from their parents, whose everyday life is very different from their own. While the younger generation of people of African background in Germany is typically well-integrated culturally and in terms of speaking German, the older generation of African migrants is less well adapted, causing generational conflict to erupt in families (a dynamic that has been attested in other migration contexts in western Germany as well: Weiß 2017; Marla-Küsters 2015). Against this backdrop, the CEIM youth group offers its members a familial space that is often lacking at home. The youth group leader reported that the group has grown from initially seven African youths to currently around 40 members, some of which are German, Russian, Albanian or of other non-African nationalities.

Several times a year, the youth group independently organizes a worship service, called Youth Sunday. I attended such a service in May 2024 and upon entering the sanctuary I immediately noticed a much larger crowd than the usual average of 150 attendees. The members of the youth group were gathered at the front, dressed all in white, and opened the service not with the usual loud, rhythmical beats but contemplative music with soft singing and repetitive lyrics that would not be out of place at a Hillsong, Vineyard, or International Christian Fellowship service.³ The service, entitled "Joy is coming" on the big screen above the stage, consisted of an extended prayer session, including short bouts of preaching to the audience, and a podium discussion on the meaning of joy, interspersed by singing, dancing, and testimonies from the congregation.

³ These large, neo-Pentecostal or neo-Charismatic churches practice a "softer" version of Pentecostalism that is less explosively emotional but more contemplative and inwardly oriented. See Hunt (2002) for an overview and Freudenberg (2019) for an introduction to the Vineyard Church.

Interestingly, the service took place in German and was translated to English (instead of the other way around, as it is usually the case at CEIM). The prayer session was led by a young Black man and was translated by a young Black woman. It focused on Psalms 100, 4–5, encouraging everyone to thank and praise God and ask for his blessings by praying out loud individually, which the congregation did for several minutes.⁴

About an hour into the service, five Black youths headed onto the stage for a podium discussion on “how to seek and receive joy”. The moderator, carrying a Bible, was male, and while he equally directed his question to all four discussants, two males and two females, I noticed the young men’s answers were more elaborate and received more applause from the audience than the young women’s responses, which resulted in a majority of follow-up questions addressed to the young men. Both young men radiated humility at being the center of attention and self-assurance about their answers alike, emphasizing their conviction that Jesus is joy, Jesus saves, and that the Bible as the source of all knowledge and wisdom proves this. While this argument is of course unsurprising in the given setting, the podium discussion format struck me as unusual: Apparently, the youth group was aiming for a reflexive, rational exchange of ideas as opposed to the emotionality of a fire-and-brimstone sermon. Shortly after the podium discussion wound down, the service came to an end.

The Youth Sunday service is insightful when considering authority relations at CEIM because it shows that while the leadership delegated authority to the youth to plan and hold the worship service, the members of the youth group nevertheless deferred to both the church elders’ preferences and the congregation’s general expectations when structuring the service. The more contemplative music style as well as the podium discussion (which had been used at a regular service at least once before) suggest a less emotionally explosive worship culture, which the church leadership has been trying to encourage among congregants, as we saw above. At the same time, the extended prayer sessions, the testimonies, and the sheer amount of music reflect standard elements at CEIM’s Sunday services and thus arguably meet the church members’ expectations. In other words, the youth group seems to have struck a fine balance between a rational and a celebratory approach, as it were, in shaping the worship service. From this perspective, two types of authority are clearly evident at CEIM: The authority of church elders, or generative authority (Popitz 2015), plays a crucial role, as we will see below. But so does sacral authority (Popitz 2015), or the authority of the divine—because the congregation believes the Holy Spirit to be among them during worship and manifest in prayer and testimonies. This indicates that authority can have various sources and that individuals are embedded in networks or “webs” of authority. For Popitz, generative and sacral authority together constitute institutional authority, a concept reminiscent of Weber’s traditional authority, or the authority of established structures and practices (Weber 1978). But a closer look at authority relations at

⁴ As an aside, I noted later that the prayer leader brought to mind the concept of hegemonic masculinity (Burke/McDowell 2012; Gallagher/Wood 2005); ironically, as I was contemplating the fact that his style reminded me of Black male rap culture, he was preaching about the “devil” being in the pop culture industry.

CEIM—a web of ascriptions and recognitions of authority—reveals why Popitz’ terminology hits the mark more accurately than does Weber’s.

In an interview with a member of CEIM’s youth group, my interlocutor explicitly framed the youth as less experienced, and thus as less knowledgeable, than the church elders throughout our conversation. Consider the following excerpt:

“ As a youth, I do represent the congregation in a way, but not as centrally as do Uncle Samuel [*the youth group leader, MF*] and Pastor Christian. And because Pastor Christian is our pastor, the way he lives is representative for the congregation. [...] When you see how the Pastor lives by, like, love, then you want to go to his church, of course, and be a part of that. [...] So, I have the perspective of a youth. So, my perspective is, of course, that the congregation should grow, also grow spiritually. But my perspective, or, to be honest, my focus, is still a little bit on myself and on the youth group. Because I want to grow more spiritually. But, for instance, Pastor Christian is already very mature spiritually. And of course, he probably wants to grow more spiritually himself. But his focus is on the congregation because he is its pastor. And the same with Uncle Samuel, they really want the congregation to grow physically and spiritually. And my focus is just on myself and the youth group. (Interview #5, 8 August 2024)⁵

Clearly, my interlocutor is highly deferential to both his pastor and his youth group leader, addressing them with the honorifics “Pastor” and “Uncle”, and ascribing them a great deal of authority in spiritual and congregational matters while downplaying his own abilities and influence (he is a junior youth group leader, biblically highly literate, and regularly leads the congregation in praying out loud). Despite being 21 years old, living on his own, and pursuing a degree in engineering, he perceives himself as a “youth” and speaks of himself almost as of a child when reflecting his position in the church and his faith. His answers to my questions seemed genuine and warm-hearted—he was visibly pleased to welcome me to the youth group and to be in conversation—but our exchanges clearly showed how much he considers “Uncle Samuel”, “Pastor Christian”, and other church elders as role models who are firm in their faith and from whom he wants to learn. With Popitz (2015), this reflects my interlocutor’s desire to be recognized as (1) a group member—as someone worthy of belonging to the congregation—and (2) as fulfilling the role ascribed to him by the church leadership, namely taking an active part in the youth group.

My interlocutor’s comments suggest that both knowledge and expertise, but also seniority and experience are important sources of authority that congregants willingly submit to at CEIM. As such, CEIM’s authority structures are reminiscent of conventional African Pentecostal congregations, though lacking the central focus on the pastor: The elders function as role models and are perceived to know from their experience what is best for the congregation. This

⁵ Only this interview is translated from German and smoothed by the author. Names changed for anonymity.

perspective becomes evident elsewhere, too; for instance, the fortnightly youth group meetings are structured around a leader who steers the group through discussions, e.g. on Bible passages, by offering interpretations without prescribing them. All youth group members I have encountered at CEIM seem to know their Bible well and participate actively in these discussions, yet nevertheless without fail defer to the group leader's authority. At the same time, the youth group leader emphasized in our interview that the leadership is careful about "minimal interference" in the youth group because

“ [...] they need to organize themselves, but we are not going to be telling them what they have to be doing. They have to have that flexibility to design their own concept, to come up with their strategy and then have a conversation about that. And then at the end of the day, that responsibility will also be lying with them. (Interview #2, 13 May 2024)

This approach must be understood against the larger backdrop of the church elders' concerns regarding the future of the congregation. As noted above, they are aware that the younger generation needs to remain committed to the congregation and be equipped with the skills necessary to take over its leadership at some point in the future, and this is arguably the reason for encouraging self-reliance and a degree of autonomy on part of the youth group. Regarding the Youth Sunday church service described above, the youth group leader told me:

“ The interesting thing about this [...] is that now a lot of the adults are like, okay, I think we can even learn from them. Right? Because they will be organized, their church service, it was a little bit different from ours. And to be honest, [...] the way we have been doing our church service sometimes was a little bit chaotic. But with the youth service, we realized that they had a well-structured plan, and they did things differently. And then we admitted that [...] they're doing things that we can learn from them. Right? I personally thought the way they did the podium discussion, I thought it was really amazing. And something that we can also learn from as an example. (Interview #2, 13 May 2024)

His comments reveal that the church leaders are ascribing authority to the youth because they deem the youth to be able to teach the congregation something about structure and organization in worship, which is perceived as lacking in the church's Pentecostal worship culture. While the youth themselves defer to their elders and are influenced by their elders' expectations of how to go about things, the elders, in turn, perceive the new generation as introducing novel and necessary elements into CEIM's worship culture, and thus defer to their ideas while at the same time encouraging their autonomy. From this perspective, reciprocal "currents of recognition" (*Anerkennungsströme*, Sofsky/Paris 1994) become evident in which authority is ascribed to the elders by the youth, but the youth are recognized as sources of authority in their own right by the elders. The idea that authority is characterized by such reciprocal currents of recognition, among other factors, presents an important addition to the conceptual thoughts offered by the guest editors in the introduction to this special issue (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026).

This dynamic—the fact that the elders perceive that they have something to learn from the youth in the diaspora context—may reflect the type of socialization that younger generations of African migrants experience in the German context, which differs markedly from the socialization of their parent generation, who grew up in sub-Saharan African social and cultural settings. The strong commitment to CEIM on part of its youth certainly reflects how important their Christian faith and the congregation as a community is to them, and this seems to make CEIM a special case. Other African churches in the Ruhr area, and likely elsewhere in Germany, are having trouble retaining their youth, who feel alienated by the African languages, songs, and other cultural elements that shape worship services, as my interlocutor who is not a member of CEIM pointed out. Because CEIM exhibits flexibility and even the desire to depart from these standard African church practices, and because it grants its youth autonomy to contribute to the congregation in ways that they see fit, the younger generation remains committed to the congregation, at least for the time being.

5. Conclusion

The analysis has revealed that CEIM's congregational structures are noticeably less centralized and pastor-focused than those of traditional African Pentecostal congregations. While its leaders enjoy a high standing and are deferred to by the rest of the congregation, they are working towards selectively pluralizing authority structures to ensure the congregation's future. In particular, they actively cede authority to the youth group, granting it the autonomy to hold their own Bible studies and independently organize worship services. While the youth themselves claim little authority in the congregation and remain focused on the church leaders and the Bible as sources of knowledge and wisdom, shifting authority structures become visible in a larger process of generational transition.

In the Pentecostal context, with its emphasis on strong spiritual leadership and the “gifts of the Holy Spirit”, we would expect charismatic authority (Weber 1978) to be particularly evident. However, charismatic elements are intentionally downplayed at CEIM to encourage a less emotional and more rational approach to faith and worship. Instead of charismatic authority, generative authority (Popitz 2015)—authority of the elders based on age, experience, and the wisdom derived from both—becomes especially visible. The church elders are conscious of this dynamic and intentionally wield their authority to encourage a more rational, reflective congregational culture based on understanding the core tenets of their faith instead of what they perceive as overly emotional and “chaotic” Pentecostal practices. Teaching and learning are emphasized while emotional and bodily experience untethered from what is considered Christian doctrine is discouraged. As such, CEIM is an African Pentecostal congregation attempting to shift from Pentecostalism to a more mainline Protestant culture. At the same time, the fact that Pentecostal practices still play such a central role suggests that sacral authority (Popitz 2015), or the authority of the divine, is important as well.

While Popitz' concept of institutional authority—comprising generative and sacral authority—is reminiscent of Weber's idea of traditional authority, this latter concept is not as easily applicable as Popitz' framework. CEIM is a young congregation, founded by a small group of African migrants in Germany a decade ago. Its members come from diverse denominational backgrounds and worship cultures, and because there is no African mother church or a single ecclesial tradition that the congregation draws from, there is little shared tradition in a Weberian sense that CEIM can rally around. Instead, it has assembled its unique congregational culture out of a multitude of traditions, led in the process by the church elders and their understanding of Biblical doctrine (generative authority) and of course by their conviction of being guided by the Holy Spirit as promised in the Bible (sacral authority).

Clearly, then, both the church's leadership and the Bible are the central sources of authority at CEIM. The legitimacy of the former is structurally derived: Leaders hold elevated positions due to their seniority and experience. The legitimacy of the latter is based on the personal conviction of all members that the Bible is the eternal source of knowledge and wisdom in the world, evidenced in frequent experiences of the Holy Spirit and reflected in the often-used description of CEIM as a "Bible-believing church". This indicates a plurality of sources of authority. At a first glance, authority is ascribed to the leadership by the congregational members through deference and humility in a dyadic relationship. However, this contribution has shown that by pluralizing authority structures, the church's leadership has begun to frame the youth as a source of knowledge to learn from as well: the youth group, arguably influenced by their socialization in Germany, is advancing a more rational and reflective congregational culture by leading their own Bible studies and Youth Sunday worship services. Increasingly, it seems that the church's youth is seen as a source of authority as well, revealing reciprocal "currents of recognition" (Sofsky/Paris 1994) at play in relationships of authority. In this sense, authority is linked to recognition: both the recognition of a group's leader(s), from below, and the recognition of its members as belonging to a specific circle of people, from above. Authority thus requires submission and autonomy alike in the slow process of generational transition at CEIM. Similar dynamics regarding generational differences in religious minority contexts in the state of North Rhine-Westphalia in western Germany have been attested among Korean Christian and Tamil Hindu communities (Weiß 2017; Marla-Küsters 2015). This suggests that the transformation of authority structures at CEIM as revealed above are not an isolated but a more general phenomenon among second-generation migrants.

To conclude, this contribution has approached authority as a relational network characterized by a variety of sources and inner attitudes. It has also shown that the structural contexts in which authority relationships are embedded must be taken into account to properly understand how these relationships play out. It follows that additional empirical research that sheds light on the diverse factors influencing the transformation of authority structures is necessary to further develop approaches of "authority" on a conceptual level. Grasping empirical reality and furthering conceptual theorization, in this sense, must be understood as mutually constitutive.

Finally, this contribution's case study is grounded in exploratory research that requires more in-depth fieldwork and systematic comparison of the findings with classical African Pentecostal churches in western Germany (i.e., those with denominational ties and mother churches in sub-Saharan Africa) to make explicit both the uniqueness of the case at hand but also its similarities to such "classical" congregations. A broader comparison to other migration churches and ultimately "German" independent congregations (*Freikirchen*) would constitute further steps to better understand the transformation of authority structures in Germany's non-denominational religious landscape.

Bibliography

- Adogame, Afe. 2013. *The African Christian Diaspora: New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. London: Bloomsbury.
- Attanasi, Katherine / Amos Yong, eds. 2012. *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Burgess, Richard. 2020. *Nigerian Pentecostalism and Development: Spirit, Power, and Transformation*. London: Routledge.
- Burke, Kelsy / Amy McDowell. 2012. "Superstars and Misfits: Two Pop-trends in the Gender Culture of Contemporary Evangelicalism." *Journal of Religion and Popular Culture* 24 (1), 67–79.
- Dümling, Bianca. 2018. "Migration verändert die kirchliche Landschaft in Deutschland: Entwicklung und Geschichte der Migrationskirchen." In *Begegnung in der Globalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, ed. by Claudia Rammelt / Esther Hornung / Vasile-Octavian Mihoc. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 77–90.
- Etzel Müller, Gregor / Claudia Rammelt. 2022. "Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort." In *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums*, ed. by Gregor Etzel Müller / Claudia Rammelt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 13–29.
- Freudenberg, Maren. 2019. "Dynamics and Stability in Globally Expanding Charismatic Religions: The Case of the Vineyard Movement in Germany, Austria, and Switzerland." *Entangled Religions: Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer* 8.
- Freudenberg, Maren. 2022. "Explaining Glossolalia Instead of Speaking in Tongues: Emotional Energy and Authority Relations at a Midwestern Pentecostal Megachurch." *Research in the Social Scientific Study of Religion* 32, 534–558.
- Freudenberg, Maren. 2024. "Joel Osteen's Prosperity Gospel and the Enduring Popularity of America's 'Smiling Preacher'." In *Ritual and Social Dynamics in Christian and Islamic Preaching*, ed. by Ruth Conrad / Roland Hardenberg / Hanna Miethner / Max Stille. London: Bloomsbury, 105–126.

- Freudenberg, Maren / Martin Radermacher / Sebastian Schüler. 2022. "Introduction to Special Section 3: Religious Authority in Practice in Contemporary Evangelical, Charismatic, and Pentecostal Christianity." *Research in the Social Scientific Study of Religion* 32, 471–481.
- Freudenberg, Maren / Angelina Yeboah Lartey. 2025. "Transnational African Pentecostalism in Germany: The Case of the Christ Evangelical International Ministry Herne." In *Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism Supplements Online*, ed. by Michael Wilkinson. Leiden: Brill.
- Gallagher, Sally K. / Sabrina L. Wood. 2005. "Godly Manhood Going Wild? Transformations in Conservative Protestant Masculinity." *Sociology of Religion* 66, 135–160.
- Hunt, Stephen J. 2002. Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: Neo-Pentecostalism. *PentecoStudies* 1 (1), 1–29.
- Jacobson, Douglas. 2021. *The World's Christians: Who they are, Where they are, and How they got there*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Johnson, Todd M. / Gina Zurlo, eds. ³2020. *World Christian Encyclopedia*, Leiden: Brill.
- Kalender, Mehmet T. / Mahmud El-Wereny / Alexander-Kenneth Nagel. 2026. "Introduction: Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media." *ARGOS* 5 (2), 2–14.
- Lincoln, Bruce. 1994. *Authority: Construction and Corrosion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ludwig, Frieder / Stian Sorlie Eriksen. 2022. "Forschungszugänge zu afrikanischen transnationalen Gemeinden und Kirchen insbesondere in Großbritannien, Deutschland und Norwegen." In *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums*, ed. by Gregor Etzelmüller / Claudia Rammelt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 375–404.
- Luhrmann, Tanya Marie. ²2021. "Interview Methods." In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. by Michael Stausberg / Steven Engler. London: Routledge, 345–364.
- M'fundisi-Holloway, Naar. 2018. "When Pentecostalism Meets African Indigenous Religions: Conflict, Compromise, or Incorporation?" In *Pentecostalism and Politics in Africa*, ed. by Adeshina Afolayan / Olajumoke Yacob-Haliso / Toyin Falola. Cham: Palgrave Macmillan, 87–100.
- Marla-Küsters, Sandhya. 2015. *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf: Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW*. Würzburg: Ergon.
- Marshall, Ruth. 2009. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matawana, Benson Elisamoni. 2022. "Role of Ghanaian Immigrants' Churches (GICs) in supporting refugees." In *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums*, ed. by Gregor Etzelmüller / Claudia Rammelt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 419–435.

- Mayring, Philipp / Thomas Fenzl. 2019. "Qualitative Inhaltsanalyse." In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, ed. by Nina Baur / Jörg Blasius. Wiesbaden: Springer, 633–648.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2022. "Religionswissenschaftliche und religionssoziologische Perspektiven auf das Phänomen der Migrationskirchen." In *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums*, ed. by Gregor Etzelmüller / Claudia Rammelt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 199–220.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2026. "Patterns of Change in Religious Authority: Routinization, Oligarchization and Institutionalization." *ARGOS* 5 (2), 15–33.
- Popitz, Heinrich. 2015. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Robbins, Joel. 2004. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology* 33 (1), 117–143.
- Simmel, Georg. 1908. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker und Humboldt.
- Sofsky, Wolfgang / Rainer Paris. 1994. *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Strübind, Andrea. 2021. "Pentekostale Migrationsgemeinden in Deutschland und ihre Beziehungen zur EKD." *Kirchliche Zeitgeschichte* 34 (1), 52–70.
- Thierbach, Cornelia / Grit Petschick. 2019. "Beobachtung." In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, ed. by Nina Baur / Jörg Blasius. Wiesbaden: Springer, 1165–1181.
- Ukah, Asonzeh. 2008. *A New Paradigm of Pentecostal Power: A Study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Währisch-Oblau, Claudia. 2005. "Migrationskirchen in Deutschland: Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens." *Zeitschrift für Mission* 31 (1/2), 19–39.
- Wariboko, Nimi. 2014. *Nigerian Pentecostalism*. Rochester: University of Rochester Press.
- Weber, Max. 1978 [1922]. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Weiß, Sabrina. 2017. *Migrantengemeinden im Wandel. Eine Fallstudie zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen*. Bielefeld: Transcript.

About the author

Dr. **Maren Freudenberg** is a sociologist of religion and associate professor at the Center for Religious Studies, Ruhr University Bochum, Germany. Holding a PhD in sociology, her research focuses on contemporary Evangelicalism and Pentecostalism in the United States and Germany as well as the intersections between religion, politics and the economy.

Mail: maren.freudenberg@rub.de



L'Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté?

Sebastian Rimestad

Publié le 05.05.2026

Résumé

Les structures autoritaires de l'Église orthodoxe s'inspirent de celle de l'administration de l'Empire romain au IV^e siècle. Elles s'appuient, premièrement, sur la succession apostolique et, deuxièmement, sur un principe territorial selon lequel chaque évêque est responsable du territoire qui lui est assigné. Toutefois, dans le contexte contemporain, marqué par une diminution progressive de l'importance de la délimitation territoriale due à des avancées technologiques et à une mobilité accrue, la pertinence de ce principe structurel est compromise. Depuis le XIX^e siècle, son érosion de la population orthodoxe en Europe orientale s'est accélérée pour deux raisons principales. D'une part, les organisations ecclésiales ont été nationalisées. D'autre part, de nombreux croyants orthodoxes ont migré vers l'ouest, où ils se sont établis dans des régions où le christianisme latin est prédominant. Le présent article porte sur le développement des structures de l'Église orthodoxe en Europe occidentale. L'article aborde des thématiques telles que la diaspora et la migration, les moyens modernes de télécommunication, ainsi que les diverses relations d'autorité au sein de l'Église orthodoxe.

1. Introduction

Des communautés orthodoxes permanentes se sont établies en Europe occidentale, principalement depuis la Première Guerre mondiale. Cette période est marquée par un afflux massif de migrants en provenance de la Russie tsariste, désormais devenue soviétique, et de l'Empire ottoman, qui s'est transformé en Turquie séculière et majoritairement musulmane. Avant cela, les structures ecclésiastiques de l'Église orthodoxe en Europe occidentale se caractérisaient par deux tendances principales. D'une part, elles étaient liées aux colonies de marchands grecs autour de la mer Méditerranée (Bruneau 1996). D'autre part, elles se cristallisaient autour des postes diplomatiques russes et des stations de cure pour l'aristocratie de l'Empire russe. Ces communautés suivaient un cycle saisonnier et leurs pratiques liturgiques étaient irrégulières, en raison de la disponibilité des prêtres et des fidèles.

Auteur de contact : Sebastian Rimestad, Université de Leipzig.

Pour citer cet article : Rimestad, Sebastian. 2026. « L'Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté? » *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 54-71. DOI : 10.26034/fr.argos.2026.9758.



Licence par ARGOS et l'auteur. Visitez <https://www.journal-argos.org>.

Les nouvelles communautés formées après 1917 se caractérisaient par la présence de migrants permanents. Ceux-ci étaient souvent dépourvus de tout lien avec leur pays d'origine, car ils avaient perdu leurs moyens de subsistance ou avaient été expropriés. Contrairement aux paroisses saisonnières, dont l'implantation ecclésiastique était le plus souvent assurée par un évêque du pays d'origine, les nouvelles communautés ont dû mettre en place ex nihilo des structures d'autorité. Cette situation s'est produite concomitamment à l'interruption des communications avec la Russie soviétique et la Turquie kémaliste, communications qui sont devenues de plus en plus sporadiques et dénuées de sens.

Cette contribution proposera une étude approfondie du développement des nouvelles structures d'autorité depuis les années 1920. Cette analyse mettra en exergue les diverses tendances et propositions idéologiques qui ont émergé pour répondre à la question des structures orthodoxes dans les régions en dehors des territoires traditionnels de l'Église orthodoxe. Ces observations et analyses ne se limitent pas à la question plus vaste de l'établissement d'une autorité religieuse dans un contexte minoritaire, mais elles mettent également en lumière la manière dont l'individualisation croissante et les technologies de communication modernes transforment la perception et l'influence d'une autorité religieuse traditionnelle. À cet égard, le christianisme orthodoxe constitue un excellent cas d'école pour les questions directrices de ce numéro spécial sur les structures d'autorités religieuses.

Cette étude abordera principalement la cinquième question directrice présentée dans l'introduction, qui porte notamment sur les contextes structurels dans lesquels s'inscrivent les relations d'autorité. Sa réponse permettra de comprendre que ces relations étaient en constante évolution. La plupart des chrétiens orthodoxes en Europe occidentale sont des immigrants originaires de pays à majorité orthodoxe. Dans les sociétés d'origine, l'orthodoxie est encadrée par les structures sociales et constitue une autorité par défaut. Dans leur nouveau contexte, les membres de cette communauté se retrouvent en position de minorité religieuse au sein d'une société qui a appris à appréhender les questions d'autorité structurelle différemment. Par ailleurs, la troisième question, qui porte sur l'identification des instances d'autorité, est également pertinente. La question de la validité des structures établies dans les pays d'origine et leur capacité à s'adapter aux contextes de la diaspora se pose avec acuité. L'enjeu est de déterminer si de nouvelles autorités locales doivent être instituées pour répondre aux défis spécifiques de cette dynamique démographique et culturelle. Cette question revêt une importance particulière lorsque la communauté concernée est composée de migrants de deuxième ou de troisième génération, ou de convertis. Dans ces contextes, l'emploi du terme « diaspora » pour décrire la réalité vécue par la communauté peut faire l'objet de controverses.

Je me concentre sur l'autorité structurelle dans ce que l'on nomme la « diaspora », une appellation remise en cause par plusieurs observateurs (Hämmerli 2010 ; Papatomas 2012). L'article se décompose en trois parties distinctes, chacune dédiée à l'examen approfondi d'un aspect différent de ces interrogations. La première partie de l'étude propose une explication

générale de la structure d'autorité traditionnelle dans l'Église orthodoxe. La seconde partie est consacrée aux trois stratégies par lesquelles l'Église orthodoxe s'est établie en Occident au long du XXe siècle. Il s'agit ici, dans un premier temps, de la tentative de créer de nouvelles structures pour une Église orthodoxe occidentale, puis du contrôle des Églises mères sur leur communauté nationale, et enfin de la création d'assemblées épiscopales régionales, un dispositif conçu pour encourager la collaboration entre les différentes Églises nationales dans le contexte opérationnel. La section suivante explore l'impact d'Internet et des réseaux sociaux sur l'érosion des structures traditionnelles d'autorité.

2. Structures d'autorité dans l'Église orthodoxe

L'Église orthodoxe représente la branche orientale de la religion chrétienne. Elle est souvent désignée par des adjectifs nationaux tels que « grec », « russe » ou « roumain ». L'autorité politique au sein de l'Église orthodoxe peut être conceptualisée par analogie avec celle de l'Église catholique romaine, à l'exception notable de l'absence d'une autorité concrète à l'échelle mondiale. Alors que l'autorité hiérarchique de la papauté s'est développée en Occident, aucune tendance similaire n'a été observée dans l'Orient chrétien. En revanche, l'Orient chrétien a toujours mis l'accent sur l'autorité collective de l'Église entière, incarnée par les évêques réunis en concile, une autorité qui ne se confondait pas avec celle de l'empereur. Au plus tard après l'effondrement de l'Empire byzantin en 1453 et la soumission de l'Église orthodoxe aux sultans ottomans, une nouvelle conception de l'autorité s'est développée. Cette dernière intégrait l'autorité religieuse et séculière, car l'empereur n'existait plus pour exercer la puissance séculière. Au début du XVIIIe siècle, l'Empire russe fut le théâtre de réformes ecclésiastiques d'envergure, menées par Pierre le Grand. Ces réformes ont assuré l'intégration similaire des évêques russes au sein de la fonction publique et la suprématie absolue de l'autorité séculière.

Le nationalisme, qui se répandit en Europe orientale à la suite de la Révolution française, poussa les nations nouvellement indépendantes, telles que la Grèce, la Serbie ou la Roumanie, à s'interroger sur la pérennité de l'influence des anciens empires dans la gestion de l'Église. Dans le contexte des nouveaux États nationaux, la réflexion sur la création d'une Église orthodoxe nationale répondait aux besoins spirituels et identitaires de la population. À l'instar de l'Église impériale romaine, cette Église nationale était investie d'une autorité qui lui conférait la responsabilité de la vie spirituelle de la nation. Cependant, à la différence de l'Église impériale romaine, elle était sous l'emprise de l'État séculier en tant qu'institution. En vertu de ses prérogatives, l'État était habilité à exercer une surveillance sur les activités internes de l'Église, cette dernière constituant un élément indissociable de la société nationale et assumant la responsabilité de préserver le bien-être spirituel de cette dernière. Les acteurs religieux au sein de l'Église orthodoxe ne détenaient donc pas une autorité politique au sens wébérien. Cette absence de pouvoir politique ne résultait pas d'une cession de cette autorité aux autorités séculières, à l'instar des protestants, mais plutôt du fait qu'une

séparation entre l'autorité religieuse et l'État n'avait jamais été mise en place. Ces derniers se consacraient exclusivement aux pratiques religieuses et aux préceptes moraux, sans pour autant se percevoir comme des autorités parallèles. Par ailleurs, il convient de noter que les Églises orthodoxes ne disposaient jamais d'une structure centrale de gouvernance, à l'instar de la papauté catholique, qui revendiquait une autorité universelle. La juridiction suprême était traditionnellement sous le contrôle de l'Empereur, qu'il s'agisse de l'Empereur byzantin ou de l'Empereur russe, ou bien des sultans, bien que ceux-ci aient concédé une partie de leur autorité au patriarche de Constantinople.

Ainsi, les Églises nationales faisaient partie intégrante des nouveaux États nationaux d'Europe orientale au XIXe siècle. L'autorité intrinsèque de l'Église était limitée aux pratiques et situations religieuses, tandis que l'autorité sociale et politique émanait de l'État, avec lequel elle vivait en symbiose. Toutefois, toute autorité, qu'elle soit religieuse ou séculière, était conférée par Dieu. Au XXe siècle, avec l'émergence de l'État polonais et des pays baltes, entre autres, une certaine complexité est apparue dans le paysage ecclésiastique. L'Église orthodoxe était minoritaire dans ces pays. Dans ce contexte, ainsi que particulièrement dans la diaspora, les structures d'autorité traditionnelles de l'Église orthodoxe se sont trouvées dépourvues de leur efficacité, car il n'y avait pas d'État orthodoxe pour englober les structures ecclésiales.

La diaspora orthodoxe s'est surtout développée en raison des bouleversements géopolitiques du début du siècle, quand les pays d'Europe orientale ont été ravagés par les guerres et les famines. La Première Guerre mondiale a d'abord fait rage dans la région, après quoi les empires russe et ottoman se sont effondrés, déclenchant des guerres civiles sanglantes. Des guerres avaient déjà opposé les nations orthodoxes aux Balkans entre elles ainsi qu'à l'Empire ottoman avant la Grande Guerre. Par conséquent, la chute de l'Empire signifiait la fin d'une communauté politique où chrétiens orthodoxes et musulmans vivaient en bon voisinage. Par la suite, le nouvel État turc, qui suivait l'exemple français de la laïcité tout en étant majoritairement musulman, se retrouva confronté à l'État grec, qui se définissait nettement par sa chrétienté orthodoxe. En raison de la présence de communautés professant la « fausse » religion sur les deux territoires, le traité de Lausanne de 1923 stipula qu'il y aurait des transferts de populations. Par la suite, 1,6 million de Grecs furent expulsés du territoire turc pour être installés en Grèce. En revanche, près de 400 000 musulmans devaient quitter l'État grec pour se rendre en Turquie. Cette asymétrie déstabilisa davantage la Grèce, provoquant une importante vague de migrants grecs ottomans qui se dirigèrent vers l'Europe occidentale et les Amériques.

Suite à la victoire des bolcheviques en 1917 et à leur idéologie antireligieuse, une vague d'émigration russe a également déferlé vers l'Ouest. Cette vague comprenait surtout des intellectuels et des membres du clergé qui craignaient d'être persécutés et désavantagés par le nouvel État socialiste. Les Russes, parfois même aristocrates, se sont d'abord installés en Allemagne, mais, en raison de la mauvaise conjoncture économique allemande dans les

années 1920, la plupart d'entre eux se sont tournés vers la France dans les années suivantes. L'existence d'une communauté russe intellectuelle à Paris dès les années 1920 est bien documentée, et cette communauté comptait plusieurs personnalités importantes pour l'Église orthodoxe (Raëff 1990 ; Pnevmatikakis 2012 ; Rimestad 2021).

L'exode vers l'ouest se poursuivit après la Seconde Guerre mondiale, lorsque le spectre du socialisme soviétique incita nombre de croyants orthodoxes à fuir vers l'Occident (Rimestad 2021 : 19-21). Les communautés russes monarchistes, installées surtout en Serbie entre les deux guerres, se sont établies aux États-Unis. Plus tard, dès les années 1960, une vague de migration ouvrière a commencé. Des travailleurs invités, venant notamment de Grèce et de Yougoslavie, sont arrivés en Allemagne, en Suède et ailleurs pour travailler. En Grande-Bretagne, une communauté chypriote s'est formée, surtout après que Chypre a cessé d'être une colonie britannique en 1960 et que l'armée turque a envahi la partie nord de l'île en 1974.

3. Construire de nouvelles structures d'autorité dans la diaspora

Depuis les années 1920, il existe donc une présence assez forte de croyants orthodoxes en Europe occidentale, présence qui s'est renforcée au fil des vagues migratoires successives au cours du XXe siècle. Certes, chacune de ces vagues était singulière et les communautés orthodoxes résultantes restaient souvent isolées les unes des autres. Chacune de ces communautés a tenté de s'organiser selon une structure d'autorité plus ou moins hiérarchique et selon une conception de son rôle dans les nouvelles circonstances. Ces tentatives se sont souvent déroulées en isolement, mais il y a également eu des essais de coopération entre les différentes communautés nationales. Pour la suite, j'esquisserai les trois « grands projets » visant à établir l'autorité orthodoxe en Occident, où les orthodoxes étaient pour la première fois libres de conceptualiser « autorité » en dehors d'une structure politique les intégrant.

L'Archevêché de paroisses russes orthodoxes en Europe occidentale

Parmi les Russes qui arrivaient à Paris dans les années 1920, il y avait même un évêque considéré comme légitime, Mgr Euloge (Guéorguievsky). Celui-ci avait été nommé à la tête des paroisses orthodoxes russes en Europe occidentale par le patriarche Tikhon de Moscou en 1921, quand il est devenu clair que son propre diocèse de Volhynie (Ukraine) était tombé aux mains des bolcheviques. Euloge s'installa à Paris en 1922, où il resta jusqu'à sa mort en 1946. Avec un évêque à sa tête, la communauté russe de Paris s'organisa selon les traditions de l'Église orthodoxe. Dans le même temps, l'absence d'un État orthodoxe dans la nouvelle situation impliquait l'absence d'un élément supérieur dans la structure d'autorité. Mais, comme la communauté était intellectuelle, elle décida de saisir cette occasion pour imaginer une nouvelle structure autoritaire pour l'Église orthodoxe. S'appuyant sur le principe de la laïcité française, ils fondèrent « l'Archevêché des Églises orthodoxes russes en Europe

occidentale » (dans ce qui suit : l'Archevêché), une association culturelle en vertu de la loi de 1905, avec l'archevêque à la tête de l'association en tant que président. Euloge, qui avait entre-temps reçu la dignité de métropolite¹, se considéra comme le seul évêque orthodoxe russe légitime en Europe occidentale.

La plupart des évêques russes exilés ont toutefois rejoint la hiérarchie parallèle formée dans le palais d'été du patriarche serbe à Sremski Karlovci. Ce groupe comptait une dizaine d'évêques, ainsi que de nombreux aristocrates russes en exil, dont la majorité était féroce monarchiste. Le métropolite Euloge et la communauté parisienne, en revanche, ne souscrivaient pas à cette idée réactionnaire, préférant une approche libérale, progressiste, voire démocratique. Cette approche ne visait pas à rétablir la monarchie orthodoxe des Romanov, mais imaginait une orthodoxie libre et fière, dépourvue de toute tutelle de l'État. Par la suite, une rupture est apparue entre les évêques en Serbie, qui formaient l'Église russe orthodoxe hors frontières (EORHF), et la communauté parisienne (l'Archevêché). Alors que les autorités soviétiques regardaient l'EORHF avec méfiance, Euloge et son entourage restaient loyaux envers le patriarcat de Moscou. Cette loyauté fut soumise à une épreuve dès 1927, année où il devint ardu de vivre librement en Europe de l'Ouest et de se soumettre aux structures ecclésiastiques de Moscou. Ces derniers s'efforçaient de naviguer entre les exigences des nouvelles autorités soviétiques, qui songeaient à maintenir le rôle traditionnel d'autorité symphonique responsable de la structure ecclésiale. Finalement, l'indépendance de l'Archevêché devenant intenable pour les Soviétiques, le patriarche suspendit Euloge de tous ses devoirs. Euloge se tourna alors vers le patriarcat de Constantinople, qui se considère traditionnellement comme une instance de médiation supérieure dans l'Église orthodoxe, afin de trouver une nouvelle base pour son autorité. En 1931, le patriarche Photios II de Constantinople accepta l'Archevêché et Euloge dans sa juridiction comme un exarchat, c'est-à-dire une structure autonome, séparée de l'autorité des évêques diocésains (Rimestad 2021 : 92-94).

Depuis 1931, l'Archevêché a regroupé plus de 100 paroisses provenant d'une quinzaine de pays européens. Elle s'est toujours considérée comme une structure créée pour offrir une autorité orthodoxe, locale à l'Europe occidentale. Cette autorité s'est inspirée de la culture occidentale d'autorité, avec des statuts écrits et une égalité entre tous les membres, y compris les femmes (Rimestad 2025). L'Archevêché s'est également toujours revendiqué comme une structure démocratique. Des élections populaires ont notamment été conduites pour élire l'évêque, ce qui est inhabituel dans les Églises orthodoxes traditionnelles. La culture d'autorité au sein de l'Archevêché est un cas singulier dans le monde orthodoxe.

¹ En principe, les évêques orthodoxes sont tous au même niveau hiérarchique, mais il existe des degrés de prééminence honorifique. Dans l'Église russe, les degrés sont les suivants : évêque, archevêque, métropolite et patriarche. Ces honneurs sont accordés par le patriarche après consultation de l'administration ecclésiale.

Malheureusement, cette singularité n'a pas toujours été bien reçue par les autres Églises orthodoxes, y compris par le patriarcat de Constantinople. Ce patriarcat, qui est l'autorité directe de l'Archevêché, a même œuvré pour mettre fin à cette « anomalie », du moins depuis les années 1960 (Rimestad 2021 : 94-99). D'abord, en 1965, le patriarcat a relâché l'Archevêché de sa juridiction, espérant qu'il retournerait sous celle du patriarcat de Moscou. Quand cet espoir ne se matérialisa pas, il l'a réintégré dans sa juridiction sans enthousiasme en 1971, lui accordant moins de droits qu'auparavant. Puisqu'elle continuait à se comporter comme une Église tout à fait autonome, et en raison des bouleversements géopolitiques depuis les années 1990, l'Archevêché a été frappé par plusieurs crises (Rimestad 2021 : 171-174) et une dissolution unilatérale de la part de Constantinople, ce qui a fini par la désintégrer et la fragmenter en 2018, les morceaux songeant à rejoindre d'autres juridictions.

Les juridictions parallèles

Pour mieux comprendre l'effondrement de l'Archevêché, il faut examiner les deux autres stratégies qui se développaient pour créer une structure d'autorité orthodoxe en Europe occidentale. Le cas russe est singulier dans le sens où la migration russe du XXe siècle était beaucoup plus intellectuelle et bourgeoise que celle des autres nations orthodoxes, qui comptaient davantage d'ouvriers et de paysans. Parmi ces derniers, la création d'une structure d'autorité ecclésiastique dans ce nouveau contexte n'était pas une préoccupation majeure. Bien sûr, il y avait des poches de Serbes, de Roumains et de Grecs intellectuels et théologiquement versés, mais la plupart des migrants, surtout les ouvriers, n'avaient pas de lien étroit avec l'Église. La plupart d'entre eux n'envisageaient d'ailleurs le séjour en Europe occidentale que comme un épisode transitoire avant de retourner dans leur pays d'origine. Ils étaient très peu nombreux à envisager de rester jusqu'à la fin de leur vie dans l'émigration, fondant des familles et un avenir pour leur progéniture dans la nouvelle patrie.

Donc, à part les Russes, les autres migrants orthodoxes en Europe occidentale devaient compter sur l'aide extérieure pour établir des structures ecclésiales. Certes, les Russes ont également bénéficié de l'aide du patriarcat serbe et de l'association américaine YMCA, mais l'organisation demeurait sous contrôle russe. Parmi les Grecs, en revanche, l'initiative de s'organiser en Église dans l'exil provenait surtout de l'administration ecclésiastique en Grèce (Rimestad 2021 : 163 ; Kaminsky 2012). Pour les communautés dispersées en France, en Allemagne, au Royaume-Uni et en Suède, avoir accès à une paroisse célébrant la liturgie de manière régulière était considéré essentiel. C'est la raison pour laquelle, en 1922, le patriarche Méléce (Metaxakis) de Constantinople² nomma Germanos (Strenopoulos) à

² Le patriarche Méléce avait été archevêque d'Athènes (1918-1920) avant de passer un an aux États-Unis, où l'habitude d'inviter un prêtre à venir du pays d'origine était plus répandue qu'en Europe. L'un de ses premiers actes en tant que patriarche de Constantinople (1921-1923) fut de revendiquer l'autorité sur la diaspora orthodoxe auprès de son nouveau patriarcat (Plank 2007 ; Pnevmatikakis 2014 : 54).

l'archevêché orthodoxe grec de Thyatire et de Grande-Bretagne, afin de consolider l'autorité de l'Église orthodoxe grecque en Europe occidentale.

Le métropolite Germanos réussit à s'imposer comme l'autorité de tous les orthodoxes grecs au Royaume-Uni et dans toute l'Europe occidentale. Après la Seconde Guerre mondiale, les autres nations orthodoxes procédèrent de la même manière : l'Église mère installait un évêque pour la communauté nationale en Europe occidentale, qui s'imposait comme l'autorité légitime pour tous les croyants de la nation respective.³ Des réserves politiques étaient toutefois émises quant à l'Église mère dans le cas des Roumains de France et des Yougoslaves de Suède. La plupart des Roumains de France ont quitté la juridiction de l'Église roumaine pour suivre Bessarion Puiu, un évêque réfugié vivant en France qui y fonda un diocèse indépendant en 1949 (Dima 2013 : 245-246 ; Pnevmatikakis 2014 : 224-225). En Suède, un groupe significatif de Macédoniens refusa de reconnaître le patriarche serbe comme leur supérieur, optant pour l'Église macédonienne non reconnue (Arentzen 2016 : 77-79).

Parmi les Russes, trois juridictions antagonistes s'étaient manifestées : l'Archevêché d'Euloge, l'EORHF et une structure dépendant du patriarcat de Moscou. Cette dernière a reçu un coup de pouce quand Antoine Bloom, un homme très charismatique, a été nommé évêque en 1962. Son siège était à Londres, où le patriarcat de Moscou a basé le diocèse de Souroge, son diocèse principal en Europe occidentale. Cependant, Antoine ne se considérait pas uniquement comme l'évêque des Russes de son diocèse. Il envisageait en effet une Église orthodoxe occidentale et a réussi à attirer un grand nombre d'Occidentaux à se convertir à l'Église orthodoxe (Rimestad 2021 : 52-56). Ses relations avec le centre de l'Église en Russie soviétique étaient distantes, et le patriarcat de Moscou est resté relativement neutre face aux affaires du diocèse britannique.

En général, cependant, les croyants orthodoxes d'Europe occidentale se séparaient nettement en Églises nationales, dont l'autorité des évêques dirigeants était référencée auprès des Églises mères. L'Archevêché des paroisses russes orthodoxes, l'EORHF et l'évêque roumain Bessarion (Puiu) constituaient toutefois des exceptions. Tous les autres se comportaient comme des extensions de l'Église dans les pays d'origine de leurs fidèles. Ils s'efforçaient de s'organiser selon les normes de leur nouvelle patrie afin que leur simple existence soit juridiquement reconnue. Ces démarches étaient nécessaires pour leur permettre de se rassembler et de posséder des biens, ou pour obtenir des avantages fiscaux.

Dans les années 1960, les structures orthodoxes grecques se diversifièrent également (Daldas 2001 : 296-298). Jusque-là, l'archevêché de Thyatire, siégeant à Londres, était le seul responsable de toute l'Europe occidentale. Entre les deux guerres, les évêques Germanos (à Londres) et Euloge (à Paris) s'entendaient à merveille. De plus, il n'y avait pas beaucoup de Grecs en France et peu de Russes en Grande-Bretagne, ce qui évitait toute rivalité entre les

³ Pour les Serbes en Allemagne, voir Kolundžić 2016.

deux évêques. La croissance des migrants grecs en Europe occidentale depuis la fin des années 1950 a motivé le patriarche de Constantinople à réorganiser la structure diocésaine de cette région. Au lieu d'un diocèse pour toute l'Europe occidentale, il en fonda huit autres, chacun correspondant à une région définie, entre 1961 et 1991.

Les assemblées épiscopales

Tout ce temps, le patriarcat de Constantinople s'est considéré comme la seule autorité légitime pour tous les orthodoxes d'Europe occidentale. Sa revendication de la juridiction des croyants au-delà des limites reconnues des autres Églises orthodoxes est basée sur les anciens canons de l'Église orthodoxe (Pneumatikakis 2014 : 51-53). Cependant, cette position restait confuse jusqu'en 1922, quand le patriarche Mélèce revendiqua formellement ce droit et installa l'archevêque de Thyatire à Londres pour concrétiser cette revendication, avant d'étendre la structure dès 1960. Malheureusement pour eux, seuls les Grecs ont accepté cette démarche, faisant de la nouvelle structure diocésaine une communauté purement grecque. Parallèlement, cette structure, ainsi que le patriarche de Constantinople dont elle dépend, parvenait à être reconnue comme le porte-parole légitime de toute l'orthodoxie dans les sociétés occidentales. La communauté russe s'efforça également d'obtenir une telle reconnaissance en Occident, mais, comme elle était divisée en trois groupes antagonistes, cela ne fonctionna pas.

En outre, depuis les années 1960, des préparations étaient menées en vue d'un concile panorthodoxe qui réunirait toutes les Églises locales pour la première fois depuis plus d'un millénaire (Rimestad 2021 : 242-244). La situation de la diaspora faisait partie des questions principales à clarifier lors de ce concile. Qui aurait le droit de juridiction dans les zones géographiques en dehors des Églises locales (nationales) reconnues ? Comme nous l'avons déjà vu, il existait au moins trois stratégies pour établir une autorité orthodoxe légitime en Europe occidentale : certains acteurs orthodoxes ont tenté d'établir des structures d'autorité basées en Occident, à l'image de l'Archevêché des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale. La plupart des paroisses en Occident étaient toutefois des extensions d'une des « Églises mères », tandis que le patriarcat de Constantinople songeait à représenter tous les chrétiens orthodoxes en dehors des Églises reconnues. Le résultat était qu'un principe fondamental de l'Église chrétienne – qu'il n'y ait qu'un évêque dans une ville – fut violé. En effet, une ville comme Paris abritait parfois jusqu'à huit évêchés séparés, sans compter l'archevêché catholique romain, bien sûr.

L'Église catholique romaine a contourné ce principe en instaurant des évêques titulaires, nommés officiellement pour un diocèse défunt. Cette pratique a également été adoptée par l'Église orthodoxe (cf. les exemples de Thyatire et de Souroge), mais elle ne permet pas de résoudre le problème de l'existence parallèle de plusieurs juridictions nationales dans la diaspora. Depuis 1993, les Églises orthodoxes ont convenu d'établir des assemblées épiscopales pour des régions européennes, telles que la France, les îles Britanniques et la

Scandinavie (Rimestad 2021 : 104-106). Ces assemblées sont un compromis entre le désir des Églises mères de conserver leur autorité sur les communautés de la diaspora et l'affirmation de Constantinople selon laquelle elle serait responsable de l'ensemble de la diaspora. Avec ces assemblées, deux des trois stratégies sont satisfaites, car l'évêque principal soumis à Constantinople en est automatiquement le président de droit.

La troisième stratégie, qui visait à établir une autorité locale en Occident, est désormais moins pertinente, car les moyens et l'influence des Églises mères ont considérablement augmenté depuis la chute de l'idéologie socialiste en Europe de l'Est. Cette stratégie était déjà source de méfiance de la part de toutes les Églises mères avant 1990, comme les acteurs les plus virulents en Europe occidentale venaient tous de l'Archevêché. C'est pourquoi ces acteurs n'étaient pas consultés davantage à l'époque (Rimestad 2021 : 244-247). Des projets visant à consolider les trois structures russes avaient été élaborés, mais la méfiance de part et d'autre avait assuré l'impasse, jusqu'à ce qu'une réunion entre l'EOR et l'EORHF prenne soudainement fin en 2007. Depuis lors, l'idée d'une autorité orthodoxe locale en Europe occidentale a toutefois presque disparu, remplacée par l'autorité commune des évêques nationaux agissant au sein d'une région définie.

L'installation d'assemblées épiscopales, décidée officiellement en 2009, a connu un succès mitigé (Rimestad 2021 : 107-108). Dans certaines régions désignées, comme la France ou l'Allemagne, une telle commission était déjà en place depuis de nombreuses années, et la nouvelle assemblée a pu s'appuyer sur une structure existante. Dans d'autres cas, comme en Scandinavie ou en Espagne, par exemple, l'assemblée n'a pas vraiment commencé son travail, notamment en raison des personnalités impliquées. Les évêques orthodoxes ne se sont pas toujours montrés enclins à créer une ambiance collaborative. Depuis la reconnaissance de la nouvelle Église orthodoxe d'Ukraine par le patriarcat de Constantinople en 2018, tous les évêques russes ont quitté les assemblées, privant celles-ci d'une grande partie de leur influence.

Toutefois, les assemblées épiscopales ont imposé une structure plus rigide aux Églises orthodoxes en Europe occidentale pour régler les questions d'autorité locale, notamment dans les domaines de la pastorale hospitalière et pénitentiaire, de la représentation auprès des autorités séculières ou de l'enseignement scolaire (Keller 2016). Parallèlement, l'autorité religieuse reste entre les mains des Églises mères, qui conservent le droit de contrôler leurs évêques, voire, comme on l'a vu avec les Russes, de les retirer complètement des assemblées. Un tel contrôle a été exercé, par exemple, quand la commission des évêques orthodoxes en Allemagne (l'organisme précurseur de l'assemblée épiscopale) a approuvé en 2007 un accord œcuménique entre les Églises chrétiennes en Allemagne pour se reconnaître le baptême (Rimestad 2021 : 165). Suite à la publication de l'accord, le patriarcat de Moscou a désavoué officiellement la signature du représentant russe, faisant valoir que l'Église russe ne l'approuvait pas. Dix ans plus tard, une lettre publique de la même assemblée adressée aux adolescents sur l'amour, la sexualité et le mariage a été publiée (OBKD 2017 ; Rimestad

2021 : 165-166). Les arguments de cette lettre sont moins conservateurs qu'on ne l'attendrait dans un contexte orthodoxe, s'adressant directement à la jeunesse orthodoxe en Allemagne, mais elle n'a pas fait l'objet de critiques de la part des Églises mères.⁴

4. Les réseaux sociaux et l'érosion de l'autorité traditionnelle

La lettre de 2017 de l'assemblée épiscopale allemande marque une bonne transition vers la discussion de l'érosion de l'autorité traditionnelle, car elle montre comment les évêques tentent de préserver cette autorité face aux changements radicaux dans les relations sociales. Il est difficile d'évaluer dans quelle mesure cela a été un succès, surtout parmi les jeunes orthodoxes, mais il est clair que la lettre a connu une large diffusion. Six traductions officielles ont été rapidement mises en ligne et la lettre a été mentionnée dans de nombreux reportages de médias du monde entier. La stratégie des évêques en Allemagne a certainement porté ses fruits. De plus, leur initiative ne semble pas avoir engendré de conséquences négatives, puisqu'elle n'a pas fait l'objet de critiques significatives.

Les technologies numériques ont profondément modifié la manière et surtout la rapidité avec laquelle les évêques peuvent diffuser leurs circulaires et lettres pastorales. De plus, elles ont radicalement changé la façon dont les laïcs communiquent et remettent en question les structures d'autorité traditionnelles au sein de l'Église. Certes, ce problème n'est pas unique à l'Église orthodoxe, mais il est virulent dans toutes les communautés religieuses (Gauthier 2020 : 187-200). Cependant, pour les orthodoxes émigrés comme pour les musulmans d'Occident, ces nouvelles technologies et leurs possibilités ont sévèrement menacé l'autorité traditionnelle.

Il a déjà souvent été remarqué que les relations entre femmes et hommes diffèrent au sein des structures religieuses de la diaspora par rapport à celles d'une société majoritaire (Kulaçatan / Behr 2020). C'est également le cas dans l'Église orthodoxe, où les femmes n'ont pas le droit d'exercer l'autorité sacerdotale. Celle-ci est réservée aux hommes, comme chez les catholiques. Cependant, elles jouent un rôle actif dans l'organisation de la vie paroissiale quotidienne ainsi que dans l'organisation d'activités d'éducation ou sociales.⁵ La communauté de Russes à Paris dans les années 1920 peut être considérée comme une exception à cette règle, car elle était composée d'hommes de la noblesse, très éduqués et surtout progressifs. Ils utilisaient leurs ressources intellectuelles au sein de l'Archevêché pour organiser un institut de théologie orthodoxe à Paris dès 1925, qui diffusait une orthodoxie libérale partout dans le monde occidental. Mais au niveau des paroisses, les femmes jouaient également un rôle important au sein de l'Archevêché. Dans les autres juridictions, les femmes

⁴ L'Église russe du patriarcat de Moscou ne participait pas à la consultation ayant mené à l'écriture de cette lettre, car le siège d'évêque principal de Berlin était vacant à l'époque.

⁵ Ceci est largement aussi le cas pour les femmes dans les pays orthodoxes. À ma connaissance, la question du genre dans la diaspora orthodoxe a reçu peu d'attention jusqu'à présent. Mais voir Riccardi-Swartz 2020 et Kupari / Tiaynen-Qadir 2021.

ont joué un rôle important dans ces domaines tout au long du XXe siècle, notamment après la chute du communisme.

L'autorité féminine, bien que souvent limitée à la sphère paroissiale et sociale, s'est également étendue à la théologie dans certains cas, comme en témoigne Élisabeth Behr-Sigel. Cette théologienne protestante s'est convertie à l'orthodoxie en 1929 et a poursuivi son activité de théologienne jusqu'aux années 1990 (Lossky 2007). Mais l'avènement des médias numériques, et surtout des réseaux sociaux, a initié un changement profond. Non seulement l'autorité féminine, mais aussi l'autorité des laïcs en général, a trouvé dans ces nouveaux outils un moyen puissant de se faire entendre dans une structure qui a traditionnellement favorisé la voix cléricale des hommes. Depuis l'an 2000, la présence de l'orthodoxie occidentale sur Internet s'est considérablement accrue, grâce notamment à des initiatives laïques qui critiquent et interrogent l'autorité des évêques.

Ceci a été particulièrement visible dans le discours français, qui a profité de l'ancienneté de l'orthodoxie française, apparue dans les années 1920. L'orthodoxie en France a pris racine plus profondément que dans d'autres pays, comme l'Allemagne. Cela est dû en grande partie à la présence de la communauté plutôt libérale de l'Archevêché, qui s'est largement intégrée à la culture politique de laïcité dominante en France. En Allemagne, où le système de relations entre l'État et les organisations religieuses est complexe, le discours n'a pas pu se développer de la même manière. Un exemple pertinent est la crise de l'Archevêché qui a suivi la démission du métropolitain Gabriel (de Wylder) en 2013. Pour la première fois depuis sa fondation, il n'y avait pas d'évêque auxiliaire au sein de l'Archevêché pour assurer une succession douce d'évêques. Sans entrer dans les détails de l'affaire (Rimestad 2021 : 171-174), il suffit de mentionner que le débat concernant l'avenir de l'Archevêché faisait rage sur Internet, dans les forums publics et les réseaux sociaux. La plupart des participants étaient francophones, mais il y avait aussi un débat considérable en langue russe. Dans le débat français, seulement une petite partie des participants s'identifiait comme clergé orthodoxe. La plupart d'entre eux étaient des laïcs, hommes et femmes. Quand le patriarcat de Constantinople a essayé d'installer un évêque non élu, ils ont ressenti une atteinte à leurs droits de membres d'une communauté religieuse en Europe occidentale. Ce type de développement n'aurait pas eu lieu dans une culture imprégnée de christianisme orthodoxe.

Un tel développement ne se limite pas au cas français. Dix ans plus tôt, en Angleterre, une crise similaire avait éclaté à la suite du décès du métropolitain Antoine de Souroge en 2003. Les réseaux sociaux n'étaient pas encore tellement développés à l'époque, mais un grand débat public a quand même surgi, qui n'était pas limité aux voix cléricales (Rimestad 2021 : 58-61 ; Collins 2023). Des crises similaires ont éclaté dans les communautés orthodoxes de Belgique et des pays scandinaves. Dans tous les cas, les laïcs ont exprimé leur inquiétude quant à la menace pesant sur leurs droits en tant que citoyens d'États occidentaux de librement professer leur foi. Ils craignaient que des autorités étrangères ne s'immiscent dans leurs affaires intérieures. Cela s'observe dans la réponse d'un groupe de théologiens, laïcs et

ecclésiastiques à une demande du patriarcat de Bucarest en 2010. Celui-ci exigeait que toutes les paroisses roumaines à l'étranger se joignent à l'Église mère (SOP 2009 ; Dima 2013 : 251-252). La réponse publique, écrite par 28 personnalités orthodoxes d'Europe occidentale, accuse directement l'Église roumaine de trahir la tradition orthodoxe en se référant uniquement à des critères nationaux et politiques pour justifier son autorité.

En remettant en question l'autorité des Églises mères, les acteurs orthodoxes d'Europe occidentale cherchent à réorganiser l'autorité traditionnelle au sein de l'Église orthodoxe. Toutefois, il est également essentiel de reconnaître que cette tentative émane d'un groupe spécifique d'acteurs : les orthodoxes, qui ne se définissent plus principalement comme des émigrés. Pour la plupart des émigrés de la première génération, le lien avec la structure d'autorité de leur pays d'origine est plus important que l'établissement d'une structure d'autorité adaptée à la culture occidentale. Ce sont donc plutôt les migrants des générations ultérieures ainsi que les Occidentaux convertis à l'orthodoxie qui défendent cette restructuration, à l'exception de quelques cas singuliers.

Lorsqu'on parle des réseaux sociaux et des technologies numériques, deux autres développements récents méritent d'être mentionnés. D'abord, la communication rapide à grande distance facilite l'apparition de discours mondiaux qui ne sont plus contraints par des limites politiques ou géographiques. Les débats récents dans le monde orthodoxe se divisent nettement en deux camps. Soit, on suit l'exemple du patriarcat russe de Moscou en arguant que l'orthodoxie représente une civilisation unique s'opposant aux valeurs décadentes de « l'Occident », soit on essaie de trouver une synthèse entre l'orthodoxie et les valeurs individualistes et démocratiques dites « occidentales ». La première stratégie donne lieu à un phénomène inquiétant, surtout aux États-Unis, tandis que la deuxième a produit un discours théologique animé, centré sur l'Église de Grèce et un certain milieu orthodoxe des États-Unis et d'Europe occidentale.

La polarisation, qui semble se répéter dans toutes les sphères sociales, atteint également l'Église orthodoxe. Dans les États-Unis, où ce phénomène est plus marqué qu'en Europe de l'Ouest, on observe une vague de conversions vers l'orthodoxie, surtout parmi les jeunes hommes. Cette tendance n'est pas suffisamment significative à l'échelle nationale, mais plusieurs paroisses ont signalé un regain d'intérêt pour l'adhésion à l'Église orthodoxe. Ce regain est dû à plusieurs raisons, dont la promesse que l'Église orthodoxe apporterait une réponse claire à la question de l'autorité. Pour certains jeunes hommes qui se tournent vers l'orthodoxie, c'est la perception que l'autorité traditionnelle – masculine – est en train de perdre son emprise sur la société qui les motive (Kelaidis / Rimestad 2024). En Europe occidentale, comme cela a déjà été indiqué, ce phénomène est moins marqué qu'en Amérique. Mais on observe également de telles conversions au Royaume-Uni et dans les pays scandinaves.

Le discours théologique orthodoxe, qui se répand à travers le monde grâce à Internet, a adopté l'anglais comme langue commune, même si le grec joue un rôle important. Dans ce discours, les principaux acteurs sont des membres de la diaspora orthodoxe, qu'il s'agisse de personnes émigrées ou de convertis. Mais cette distinction importe peu, car ce discours se réfère à une orthodoxie mondiale, et non nationale ou « ethnique ». Un acteur important de ce discours est la « International Orthodox Theological Association » (IOTA), fondée en 2017 aux États-Unis (Gavrilyuk 2020) et organisant un grand congrès tous les quatre ans. La crise orthodoxe mondiale, provoquée par les événements en Ukraine, a ralenti l'évolution du discours, mais il semble se former une théologie orthodoxe mondiale analogue à celle de l'Église catholique romaine. Cette internationalisation du discours est également visible dans le discours en langue grecque, surtout celui émanant de l'académie théologique de Volos, où s'est tenu le deuxième congrès de l'IOTA en janvier 2023.

Néanmoins, l'Église russe, qui est sans doute la plus puissante et la plus grande du monde orthodoxe, est déterminée à fournir une autorité différente, qui aurait, elle aussi, une portée mondiale, tout en restant ancrée localement et en diabolisant la mondialisation. Cette version d'autorité séduit beaucoup de croyants orthodoxes, même parmi les plus influents. La Russie, qui mène une guerre ouverte en Ukraine, mais aussi couverte au monde entier, n'a aucun scrupule à exploiter ce sentiment religieux pour l'utiliser dans sa guerre de propagande, qui connaît un succès inattendu – en Hongrie, en Roumanie (Biliuță 2025) ou en Serbie (Rohdewald 2025). Toutefois, ces développements dépassent le cadre de cet article.

5. Conclusion

Cette contribution a commencé par un aperçu des conceptions d'autorité dans l'Église orthodoxe en Europe occidentale pour se terminer par une vision sombre sur l'avenir proche. La guerre russe en Ukraine et toutes ses ramifications ne sont certainement pas causées uniquement par ces conceptions d'autorité, mais celles-ci y jouent incontestablement un rôle. Le développement de l'Église orthodoxe en Europe occidentale participe à la radicalisation de la mentalité russe, phénomène que l'on peut mettre en parallèle avec la radicalisation de certains jeunes musulmans en Occident, même si les effets sont très différents (Gallant / Muxel 2018). L'Église orthodoxe a toujours été hésitante quant à la place qu'elle occupe dans la société occidentale, notamment parce que la communauté orthodoxe s'y est constamment renouvelée par des vagues migratoires très différentes. De plus, l'attitude ambiguë de l'Église orthodoxe envers les Églises catholique et protestante a compliqué l'intégration nette de cette dernière dans la société occidentale. Cependant, tout comme chez les musulmans, la vie en Europe occidentale a aussi ouvert de nouvelles perspectives, invitant les croyants à repenser leurs convictions fondamentales. C'est le cas de nombreux émigrés russes à Paris dans les années 1920, par exemple. La graine qui avait alors été semée ne meurt pas, mais s'est développée en une belle fleur, qui, malheureusement, est menacée par les mauvaises herbes tout autour, et surtout en Russie.

La lutte entre les trois formes d'autorité – l'autorité locale, l'autorité centrale (Constantinople) et l'autorité nationale/ethnique – est toujours d'actualité. Toutefois, le bouleversement géopolitique du début des années 1990 a radicalement changé la donne, que les avancées technologiques ont encore modifiée. Au lieu d'une frontière presque infranchissable entre le discours orthodoxe en Occident et la vie dans les sociétés communistes, le monde actuel offre des possibilités illimitées de construire une communauté et un discours mondiaux et de les diffuser effectivement. Puisqu'il n'est plus nécessaire pour les porteurs d'un tel discours de prouver leur compétence, celui-ci prolifère et la sagesse ainsi que la cohérence ne gagnent plus forcément.

Les tentatives de construire une structure d'autorité orthodoxe en Europe occidentale n'ont pas échoué, mais elles n'arrivent plus aujourd'hui à déborder du cadre étroit de la vie paroissiale et locale. À l'échelle régionale et mondiale, les Églises mères ont retrouvé leur poids, même si nombre d'entre elles ne disposent pas encore de l'expertise nécessaire pour tirer pleinement parti des possibilités techniques offertes par les médias numériques.

Bibliographie

- Arentzen, Thomas. 2016. *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige* [Les Églises orthodoxes et orientales en Suède]. Stockholm : SST.
- Biliuță, Ionuț. 2025. « A Schism in the Making? Orthodox Diplomacy, Jurisdictional Conflict, and Geopolitical Negotiations Between Romanian and Russian Orthodoxy in the Post-Communist Era. » In *Fault Lines in the Orthodox World. Geopolitics, Theology, and Diplomacy in Light of the War in Ukraine*, éd. par Sebastian Rimestad / Emil Hilton Saggau. Cham : Palgrave Macmillan, 285-306.
- Bruneau, Michel. 1996. « Une immigration dans la longue durée : la diaspora grecque en France. » *Espaces, Populations, Sociétés* 2-3, 485-495.
- Collins, Robert. 2023. *Global Tensions in the Russian Orthodox Diaspora*. London : Routledge.
- Daldas, Nicolas. 2001. *Le patriarche œcuménique de Constantinople et le statut canonique de la « diaspora » orthodoxe de langue grecque – le cas de la France*. Katérini : Éditions Épektasis.
- Dima, Raluca. 2013. « Les discussions inter-orthodoxes sur le sujet de la diaspora et la décision de l'Église orthodoxe roumaine de réorganiser ses structures ecclésiales en France et en Italie après 1990. » *Codrul Cosminului* 19 (2), 229-256.
- Gallant, Olivier / Anne Muxel, éd. 2018. *La Tentation radicale. Enquête sur les lycéens*. Paris : PUF.
- Gauthier, François. 2020. *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*. London : Routledge.

- Gavrilyuk, Paul. 2020. *Pilgrims toward the Kingdom – the Beginnings of the International Orthodox Theological Association*. St. Paul, MN : IOTA Publications.
- Hämmerli, Maria. 2010. « Orthodox diaspora? A sociological and theological problematisation of a stock phrase. » *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2-3), 97-115.
- Keller, Kerstin. 2016. « Wo fünf oder acht oder zwölf SchülerInnen zusammenkommen – Zum Orthodoxen Religionsunterricht in Deutschland. » In *Orthodoxie in Deutschland*, éd. par Thomas Bremer / Assaad Elias Kattan / Reinhard Thöle. Münster : Aschendorff, 103-114.
- Kolundžić, Radomir. 2016. « Orthodoxe Serben in Deutschland als ‹ Gastarbeiter › und ihre vermehrte Zuwanderung seit 1990. » In *Orthodoxie in Deutschland*, éd. par Thomas Bremer / Assaad Elias Kattan / Reinhard Thöle. Münster : Aschendorff, 45-50.
- Kulaçatan, Meltem / Harry Harun Behr, éd. 2020. *MIGRATION, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität*. Bielefeld : Transcript.
- Kupari, Helena / Tatiana Tiaynen-Qadir. 2021. « Women as Agents of Glocalization in the Orthodox Church of Finland. » In *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, éd. par Ina Merdjanova. New York : Fordham University Press, 206-240.
- Lossky, Olga. 2007. *Vers le jour sans déclin. Une vie d'Élisabeth Behr-Sigel*. Paris : Cerf.
- OBKD. 2017. « A Letter from the Bishops of the Orthodox Church in Germany to Young People concerning Love – Sexuality – Marriage. » <http://www.obkd.de/Texte/Brief%20OBKD%20an%20die%20Jugend-en.pdf>.
- Papathomas, Georgios. 2012. « ‹ Diaspora › ecclésiastique – Diaspora nationale et les ‹ Assemblées des Évêques orthodoxes › en Europe. » In *KANON XXII – Diaspora*, éd. par Carl G. Fürst / Richard Potz. Hennef : Roman Kovar, 99-118.
- Plank, Peter. 2007. « Der Ökumenische Patriarch Meletios IV. (1921-1923) und die orthodoxe Diaspora. » *Orthodoxes Forum* 21, 251-269.
- Pneumatikakis, Vasileios. 2012. « L'émigration russe et la naissance d'une orthodoxie française 1925-1953. » *Slavica bruxellensia* 8, 1-16.
- Pneumatikakis, Vasileios. 2014. *La géopolitique de la diaspora orthodoxe en France : territoire, pouvoir, identité*. Paris : Université Paris 8 (thèse inédite).
- Raeff, Marc. 1990. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*. New York / Oxford : Oxford University Press.

- Riccardi-Swartz, Sarah. 2020. « Enshrining gender : Orthodox women and material culture in the United States. » In *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, éd. par Helena Kupari / Elina Vuola. London : Routledge, 115-130.
- Rimestad, Sebastian. 2012. *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*. Frankfurt am Main : Peter Lang.
- Rimestad, Sebastian. 2021. *Orthodox Christian Identity in Western Europe. Contesting Religious Authority*. London : Routledge.
- Rimestad, Sebastian. 2025. « Conciliarity and Western European Orthodoxy in the Twentieth Century. » In *Wiley Blackwell Companion to Conciliarity in Modern Orthodox Christianity*, éd. par Irina Pärt / Andrey Shishkov / Alison Kolosova. Hoboken : John Wiley & Sons, 425-435.
- Rohdewald, Stefan. 2025. « « Katechon », « Third Rome », and « Holy War » : « Russian » and « Serbian World(s) » as Eschatological Geopolitical Exceptionalisms. » In *Fault Lines in the Orthodox World. Geopolitics, Theology, and Diplomacy in Light of the War in Ukraine*, éd. par Sebastian Rimestad / Emil Hilton Saggau. London : Palgrave, 109-146.
- SOP. 2009. « L'épiscopat roumain entend rassembler tous les orthodoxes roumains à travers le monde. » *Service orthodoxe de presse (SOP)* 347, 9-11.

A propos de l'auteur

Dr **Sebastian Rimestad** est chercheur à l'université de Leipzig en Allemagne. Il a fait ses études à Aberdeen (Écosse), Tartu (Estonie) et Erfurt (Allemagne), où il a obtenu son doctorat et son habilitation. Ses champs de recherche sont la religion dans la société moderne, l'Église orthodoxe et la conversion religieuse.

E-mail : sebastian.rimestad@uni-leipzig.de

Source de soutien financier

La composition de ce texte fut rendue possible grâce au financement de recherche par la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG), bourse no. 443239708.

Abstract in English

The authority structures of the Orthodox Church are based on the administrative structures of the Roman Empire from the fourth century. They relate to the apostolic succession, on the one hand, and to the territorial principle on the other, which proclaims that every bishop has the sole responsibility for all inhabitants of a specific territory. In the modern world, where territorial delimitations are becoming less important because of technological advances and increased mobility, this structural principle becomes less enforceable. Since the 19th century, moreover, its disintegration has been helped along by the nationalisation of the ecclesiastical units and the steady stream of westward Orthodox migrants, toward the Latin Christian environment of Western Europe. This contribution looks at the development of authority structures of the Orthodox Church in Western Europe. It treats questions of diaspora and migration of modern means of communication and the various authority relations in and around the church as such.



Diakonische Autorität als Widerstand und Ordnungskraft in charismatischen Bewegungen der koptischen Kirche

Stefan van der Hoek

Veröffentlicht am 05.05.2026

Zusammenfassung


Der vorliegende Artikel untersucht die Rolle symbolischer Gewalt im Zusammenhang von Autorität anhand eines jüngeren Fallbeispiels aus der charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten. Mithilfe von Pierre Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt wird in diesem Beitrag eingehender analysiert, wie Abuna Samaan (1941-2023), der seinen priesterlichen Dienst vor allem den *Zabbaleen* (dt. „Müllsammler“) in Manshiyat Nasser, einem Stadtteil von Kairo, widmete, durch Exorzismen, Heilungsrituale und karitative Handlungen eine besondere Autorität erlangte, die auch über die koptische Kirche hinausging und ihre Hierarchien in Frage stellte. Dies wird sowohl aus eigenen Beobachtungen und Stehgreiferzählungen als auch aus vorangegangenen ethnographischen Studien genauer beschrieben und analysiert. Der Artikel zeigt, dass charismatische Führungsfiguren wie Abuna Samaan nicht nur als spirituelle Erneuerer agieren, sondern vielmehr in der Lage sind, bestehende Machtstrukturen durch den Machttypus eines „diakonischen Führers“ zu transformieren. Zudem wird in diesem Beitrag die Dynamik innerkirchlicher Konflikte beleuchtet, die sowohl aus der Spannung zwischen charismatischen Bewegungen und der koptisch-orthodoxen Hierarchie resultieren als auch auf die Dynamik zwischen (De-)Territorialisierung, Digitalisierung und Internationalisierung zurückzuführen sind. Auf diese Weise bietet der Beitrag neue Einsichten in die gegenwärtige Aushandlung religiöser Autorität und die transformative Kraft symbolischer Gewalt am Beispiel der koptischen Kirche.

1. Einleitung

Die koptische Kirche befindet sich seit mehreren Jahrzehnten in einem tiefgreifenden Transformationsprozess, der sowohl durch externe politische und soziale Umwälzungen als auch durch interne Erneuerungsbewegungen geprägt ist (Meinardus 1992: 101; Delgado 2015; Roy 2015; Roy 2017; Roy/Gabry-Thienpont 2019; Tolba/Wermke 2025: 3). Im Kontext globaler Migration, zunehmender Transnationalisierung und wachsender diasporischer Netzwerke verschieben sich die Formen religiöser Autorität und kollektiver Identitätsbildung (Lukasik/Akladios 2025: 2-4). Die koptische Kirche, die sich über Jahrhunderte als $\tau\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ $\text{N}\rho\epsilon\mu\eta\chi\eta\mu\iota$ $\text{N}\rho\theta\omicron\delta\omicron\varsigma\omicron\varsigma$ (orthodoxe Kirche Ägyptens im territorialen Sinne) definierte und sich

Korrespondierender Autor: Stefan van der Hoek, Evangelische Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe.

Um diesen Artikel zu zitieren: Van der Hoek, Stefan. 2025. „Diakonische Autorität als Widerstand und Ordnungskraft in charismatischen Bewegungen der koptischen Kirche.“ *ARGOS* 5 (2), Sonderheft *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 72-100. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9759.

 Lizenz durch *ARGOS* und den Autoren. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

dadurch einem geographischen Zentrum zuordnete, verschiebt sich seit einigen Jahrzehnten im Zuge einer anhaltenden Auswanderung der größten christlichen Minderheit im Nahen Osten, die insbesondere seit dem Arabischen Frühling und der politischen Machtwechsel weiter zugenommen hat (Lukasik 2025: 11). Zudem spielt auch das Phänomen der Digitalisierung und Mediatisierung religiöser Inhalte und Angebote eine Rolle, die zu einer Transformation des religiösen Lebens und der Anerkennung religiöser Autoritäten führen (Armanios 2025).

Wie Lukasik im Rahmen ihrer ausführlicheren Studien zeigen konnte, ist insbesondere die Auswanderung koptischer Christen*innen aus Ägypten in Länder Nordamerikas, Ozeaniens und Europas nicht nur ein sozioökonomisches Phänomen, sondern bisweilen auch ein religiös aufgeladener Akt, der tief in historischen Erfahrungen, institutionellen Praktiken und globalen Exils- und Verfolgungsnarrativen verwurzelt ist (Lukasik 2025: 69-101). Der transnationale Zirkulationsprozess kollektiven Erinnerens von Leid und Verfolgung trägt dabei zur Konstruktion einer diasporischen Identität bei, in der die Kopten*innen außerhalb Ägyptens in den Diaspora-Kirchen eine Vermittlerrolle zwischen Herkunft und Exil finden. Lukasik verdeutlichte in ihren empirischen Forschungen, wie die Refiguration religiöser Identität häufig durch den Verlust ehemals klassengebundener Strukturen begleitet wurde – etwa durch die Enteignung koptischer Landbesitzdynastien nach 1952, deren Erinnerung heute noch als kollektives Symbol für früheren Einfluss, Würde und Zugehörigkeit der koptischen Kirchen fungiert (Lukasik 2025: 80-86). Religiöse Deutungshoheit wird dabei durch die räumliche Entgrenzung von Medien, Migrationspraktiken und symbolischen Narrative mitgeprägt, bei denen Letztere die Dominanteren sein können (Armanios 2025). Eine der markantesten Entwicklungen in diesem Kontext ist der Aufstieg des charismatischen Priesters Abuna Samaan, dessen Einfluss, nicht zuletzt unter Rückgriff auf digitale Medien, weit über seine unmittelbare Parochie hinausreichte. Lukasik und Akladios (2025: 5-8) betonen, dass solche charismatischen Priesterfiguren inmitten einer „symbolischen Diaspora“ operieren, in der religiöse Autorität und Zugehörigkeit nicht nur lokal, sondern auch durch territoriale, historische und mediale Konstellationen verhandelt werden. Der Begriff Diaspora zielt dabei auf die koptischen Gemeinden jenseits Ägyptens, deren Lebenswelt in einem Spannungsverhältnis zur autochthonen koptischen Kirche in Ägypten steht. Zugleich macht die Rede von einer „symbolischen Diaspora“ deutlich, dass mediale Vernetzungen, Pilgerbewegungen und transnationale Kommunikationsräume dazu führen, dass sich auch die Situation der in Ägypten verbliebenen Christen*innen in einem diasporaisierten Resonanzraum artikuliert, ohne selbst im engeren Sinn diasporisch zu sein. Im Hinblick auf diese Dynamiken der Mediatisierung erweist sich der Diaspora-Begriff als analytisch hilfreiche Kategorie, um die Verschränkung von lokalen und transnationalen Aushandlungsprozessen religiöser Zugehörigkeit zu fassen. Infolge dieser Transformationen treten neue Formen religiöser Vermittlung in Erscheinung, in denen sich symbolische Praktiken von Exklusivität, Fürsorge, Spiritualität und Charisma neu ordnen. Diese Transformation führt zu einer Refiguration religiöser Autorität, abhängig davon, wie charismatische Führungsfiguren ihre Position im Gefüge der

religiösen und sozialen Macht einsetzen (Asad 2012: 282; Fürtig 2024: 38; Lukasič/Akladios 2025: 7).

Ein zentrales theoretisches Konzept zur Analyse dieser Prozesse bietet Pierre Bourdieu mit der symbolischen Gewalt. Demnach geht diese über normative Vorstellungen von Autorität im Sinne wechselseitiger Anerkennung hinaus und die Macht der Selbstverständlichkeit wird ins Zentrum gerückt. Die sozialen Mechanismen, durch die Autoritätsverhältnisse als legitim erscheinen, werden so innerhalb einer Gemeinschaft angewandt, ohne als reziproker Zwang empfunden zu werden (Moebius/Wetterer 2011: 5). Innerhalb religiöser Institutionen wirkt symbolische Gewalt demnach bspw. durch Rituale, Sprache, tradierte Körperpraktiken und die gemeinschaftlich geteilte Interpretation spiritueller Erfahrungen, die durch institutionelle Rahmung als Teil natürlicher Ordnungen anerkannt werden (Moebius/Wetterer 2011: 2).

Während das von den Herausgebenden dieses Sonderhefts vorgeschlagene Autoritätsverständnis auf ein pluralisiertes, relationales und situativ eingebettetes Konzept abzielt, das sowohl personengebundene als auch medienvermittelte, institutionelle und symbolisch aufgeladene Autoritätsformen einbezieht (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026), möchte dieser Beitrag auf eine kritische Erweiterung des Konzeptes von Autorität abzielen indem anhand einer Fallstudie über Abuna Samaan ein Modell diakonisch-charismatischer Autorität entwickelt wird, das symbolische Gewalt nicht nur als Herrschaftsinstrument, sondern auch als dienende Form spiritueller Vermittlung begreift. Der Begriff der diakonisch-charismatischen Autorität bildet dazu einen zentralen Bezugspunkt für die Analyse spiritueller Führung im Kontext charismatischer Bewegungen, die nicht zwangsläufig ausschließlich im Christentum verortet sein müssen. Im Unterschied zu autoritären oder funktional-bürokratischen Leitungsmodellen zeichnet sich diakonisch-charismatische Autorität durch eine Haltung des Vertrauens, der Beziehung und der Selbstzurücknahme zugunsten der zu begleitenden Menschen und ihrer Lebenswirklichkeiten aus, die außerdem theologisch begründet ist. Sie beruht nicht nur auf formaler Machtzuweisung, sondern ebenso auf Responsivität, Empathie und auf der Fähigkeit, individuelle und kollektive Entwicklung zu ermöglichen, ohne die Autonomie der jeweiligen Gruppen und Individuen zu untergraben bzw. zu überwältigen.

Anhand von instruktiven Predigten, Exorzismen und Heilungsritualen wird in dieser Studie nachgezeichnet, wie Abuna Samaan eine solche Form der Autorität unter seinen Anhänger*innen erlangte, die sich nicht allein aus seiner Autorität durch das Priesteramt erklären lässt. Die Datengrundlage speist sich aus drei Feldforschungsaufenthalten in Kairo (im September 2022, Februar 2023 und Mai 2025), in deren Rahmen der Autor wiederholt mit Abuna Samaan selbst sowie mit Gottesdienstbesucher*innen, nahen Angehörigen und weiteren Priestern in Kontakt stand und gottesdienstlichen Handlungen beiwohnte. In dieser Zeit wurden Gottesdienste und sakramentale Handlungen teilnehmend beobachtet, mit insgesamt 23 Teilnehmenden qualitative Gespräche im Rahmen von Stehgreiferzählungen geführt und die Beobachtungen fortlaufend in einem Feldtagebuch dokumentiert. Das Sampling der Personen erfolgte unsystematisch. Ergänzend wurden Onlinevideos konsultiert, um Exorzismen und Predigten, ihre

mediale Darstellung sowie die darin vermittelten Botschaften analytisch nachverfolgen zu können.

Abuna Samaans Autorität beruhte nicht nur auf medialer Präsenz oder biografischer Deutung im Rückgriff auf koptische Erinnerungstraditionen, sondern vor allem auf seinem beständigen Dienst an einer marginalisierten Gemeinschaft, in dem sich symbolische Praxis mit konkreter materieller und spiritueller Fürsorge verbindet. Diese spezifische Autoritätsform lässt sich nicht vollständig mit den klassischen weberschen Kategorien oder mit diskursiv-institutionellen Modellen fassen, sondern verlangt eine Wahrnehmung der Verschränkungen weiterer Interaktionen, Perspektiven und Theorien. Im Unterschied zu Webers klassischem Dreischritt legitimer Herrschaft, legal-rational, traditional und charismatisch (Weber 1976: 633), soll das Konzept diakonisch-charismatischer Autorität über die Frage der Legitimität hinausgehen und auf die Mikrodynamiken von Macht und Beziehung fokussieren. Der Begriff diakonisch-charismatische Autorität dient somit dazu, die komplexen Verschränkungen zwischen charismatischer (Selbst-) Inszenierung, karitativer Institutionalisierung und spiritueller Vermittlungsleistung analytisch greifbarer zu machen. Ein solches Verständnis von Autorität setzt an soziologischen Theorien an, in denen Autorität nicht als solide, sondern als verflüssigte Machtkonstellation verstanden wird, die im Kontext konkreter Erfahrungen immer wieder neu ausgehandelt werden muss (Bauman 2000: 83). Insbesondere am Beispiel des charismatischen Priesters Abuna Samaan wird sichtbar, wie tief helfende Autorität zugleich in spirituelle Praktiken, Fürsorgebeziehungen und performative Akte eingeschrieben ist – und bereits damit analytisch nicht auf formale Legitimitätskategorien reduziert werden kann.

2. Forschungsstand

Ein systematisches Modell diakonisch-charismatischer Autorität ist in der aktuellen Forschung bislang nicht etabliert. Während charismatische Autorität im Sinne Max Webers oder im bourdieuschen Feldverständnis vielfach thematisiert wurde, bleibt bisher die Frage unterbelichtet, wie religiöse Autorität auch durch dienendes und fürsorgliches Handeln im Kontext von Prekarität und Vulnerabilität entsteht und so symbolische Gewalt Autoritätsstrukturen konstituiert und stabilisiert. Zwar bieten diakoniewissenschaftliche Arbeiten, wie bspw. die von Karle (2011) und Bedford-Strohm (1993) theologische Zugänge zu Leitung durch kirchlichen Dienst und Verantwortung, doch bleiben sie innerhalb normativer Institutionenkritik der EKD stecken und berücksichtigen weder die komplexen religiösen Praxisformen in außereuropäischen Kontexten noch empirisch gestützte Mikroanalysen spiritueller Performanz.

Lukasik und Akladios haben in ihrem programmatischen Aufsatz zur Etablierung eines neuen Forschungsfeldes der *Critical Coptic Studies* aufgerufen und in diesem Zusammenhang dargestellt, dass die koptische Kirche in der Forschung westlicher Theologie und Religionswissenschaft lange Zeit entweder als Objekt idealisierender Gemeinschaftserzählungen oder als statisches Relikt vormoderner Religiosität behandelt wurde und sie somit die Agency und

transnationalen Handlungsspielräume der koptischen Gläubigen marginalisierten (Lukasik/Akladios 2025). Lukasik und Akladios fordern deshalb eine Wende zu einem relationalen, interdisziplinär fundierten Verständnis koptischer Identität und Religiosität (Lukasik/Akladios 2025: 2-5).

Bourdieu's Konzept der symbolischen Gewalt bietet insofern eine geeignete Theorie, um zu analysieren, wie Autorität nicht durch Zwang oder durch die Anerkennung institutionalisierter und tradierter Bedeutungsordnungen generiert wird, sondern vielmehr in seiner Verschränkung mit dienenden Handlungen, Demut und Fürsorge, die in einem theologischen Deutungsrahmen eingebettet sind. In religiösen Kontexten wirkt diese Form der symbolischen Gewalt durch als selbstverständlich bzw. natürlich verstandene Praktiken fort, worunter etwa liturgische Ordnungen, narrative Deutungsmuster und performative Verkörperungen fallen können, die in ihrer Konsequenz soziale Ungleichheiten innerhalb einer Gruppe reproduzieren, ohne offen als Machtfragen ausgehandelt zu werden. Das Fallbeispiel zu Abuna Samaan erlaubt es, diese Dynamiken in einem begrenzten Kontext zu untersuchen, in dem religiöse Performanz und Fürsorge nicht getrennt, sondern wechselseitig legitimierend betrachtet werden. Im Zentrum dieses Beitrags steht daher die Frage, wie Abuna Samaan Autorität sowohl innerhalb der Parochie, aber auch jenseits institutionell festgelegter Zuständigkeiten generieren konnte. Dies erfolgt unter Berücksichtigung der jeweiligen spirituellen Praxis und Traditionen, die nicht nur das charismatische Moment, sondern auch alltägliche Sorgearbeit, Heilung, Fürsprache und mediale Präsenz umfassen, die transnational und überkonfessionell auf Anerkennung stoßen und zugleich mit dem kollektiven Erinnern vieler Kopten*innen verbunden bleibt.

Eine wichtige Vorarbeit hat in diesem Zusammenhang Roy für die vorliegende Untersuchung eingebracht. Gemeinsam mit Desvaux (2020) problematisiert er in einer Metastudie die epistemologischen und ethischen Spannungsfelder einer zunehmenden „Überforschung“ der *Zabbaleen*-Gemeinschaft, zu der auch die religiösen Aktivitäten von Abuna Samaan zählen. Die Autoren heben dabei hervor, dass die Höhlenkirchen im *Muqattam*-Gebirge und die charismatische Figur von Abuna Samaan zu einem regelrechten Pilgerziel für Touristen*innen und Forscher*innen geworden seien, die die Selbstdarstellung der Gemeinschaft wesentlich mitbeeinflusst hat (Desvaux/Roy 2020). Zuvor untersuchte Roy (2017) bereits Abuna Samaan als eine Figur spiritueller Autorität, die sich durch karitatives Handeln, symbolische Praxis und infrastrukturelle Präsenz in der Gemeinschaft der *Zabbaleen* legitimiert. Seine qualitative Forschung basierte auf teilnehmenden Beobachtungen und zeigt, wie die religiöse Praxis Abuna Samaan's mit sozialen Aufgaben in einem marginalisierten urbanen Raum verschränkt war. In ähnlicher Weise arbeiteten Didero und Eldefrawi (2019) heraus, wie sich die charismatische Bewegung innerhalb der koptisch-orthodoxen Kirche am Beispiel Abuna Samaan's manifestiert. Die Autoren begreifen Abuna Samaan dabei als Vermittler zwischen institutioneller Kirche, spiritueller Praxis und den konkreten Lebensbedingungen der *Zabbaleen*, deren kollektive Identität sich wesentlich durch diese religiös fundierte Sozialarbeit formt.

Ergänzt wird diese Perspektive durch eine zum gleichen Zeitpunkt erschienene Studie von Roy et al. (2019), die diese Erkenntnisse durch eine historisch-mythologische Komponente erweitert. In ihrer Analyse des sogenannten „*Muqattam*-Wunders“ zeigen Roy et al. eindrücklich auf, wie Abuna Samaan an eine überlieferte Wundergeschichte anknüpft und diese durch mediale und rituelle Inszenierung neu aktiviert, wodurch sich seine religiöse Autorität weiter legitimiert (siehe auch Kapitel 8. in diesem Beitrag).

Schließlich lenkte Florin (2019) den Blick auf die visuelle und diskursive Konstruktion des *Muqattam*-Berges als religiösen Ort. Ihre raumsoziologische Perspektive zeigt auf, wie durch die Präsenz der Höhlenkirche und die religiöse Symbolik rund um Abuna Samaan eine urbane Marginalität in eine sakral aufgeladene Topografie transformiert wurde.

Insgesamt verdeutlichen die bisherigen Studien, dass der Forschungsstand rund um Abuna Samaan, diesen nicht nur als religiöser Akteur, sondern auch als sozialer Reformier, Stadtgestalter und Sinnstifter innerhalb einer marginalisierten christlichen Gemeinschaft in Ägypten begreift. Dabei wurde seine Autorität bislang nicht mit der Theorie der symbolischen Gewalt oder anderen religionssoziologischen Theorien in Verbindung gebracht, sondern die bisherigen Forschungen zu Abuna Samaan bewegen sich vielmehr auf einer deskriptiven Ebene. Gerade dieser theoretische Zugriff eröffnet jedoch die Möglichkeit, die Mechanismen zu analysieren, durch die diakonisch-karitative Autorität nicht allein durch dienendes Handeln oder spirituelle Ausstrahlung legitimiert wird, sondern über subtile Formen der Machtausübung in symbolischen Ordnungen wirkt. Indem Abuna Samaan religiöse Narrative, räumliche Inszenierungen, körperliche Performativität und soziale Fürsorge verknüpft, entsteht ein Wirkgefüge, das ermächtigend und regulierend zugleich wirkt und insbesondere gegenüber einer Gemeinschaft wirksam ist, die sich an den Rändern gesellschaftlicher Sichtbarkeit und fehlender politischer Fürsprache befindet.

3. Historischer und sozialer Kontext der koptischen Kirche

Der Druck auf die koptische Bevölkerung nahm infolge der Verstaatlichungspolitik nach der ägyptischen Revolution von 1952 zu, mit der unter Führung von Gamal Abdel Nasser (1918–1970) die Monarchie gestürzt und die Herrschaft der „Freien Offiziere“ etabliert wurde. Die dadurch ausgelösten Auswanderungsbewegungen setzten sich bis in die 1970er und frühen 1980er Jahre fort. Unter Husni Mubarak (1928–2020), Präsident Ägyptens von 1981 bis 2011, verbesserte sich die Lage zunächst vergleichsweise (Rowe 2014: 237). Seit seiner Entmachtung verweisen jedoch wissenschaftliche Publikationen, Medienberichte und statistische Erhebungen auf eine Zunahme von Bombenanschlägen und mobartigen Übergriffen fundamentalistisch-islamistischer Akteure gegen koptische Personen und Kirchen (Guirguis 2018: 55; House of Commons 2013: 30). Diese Befunde korrespondieren mit den Erfahrungen der im Forschungsfeld angetroffenen koptischen Gesprächspartner*innen. Erst unter Abdel Fattah al-Sisi, der seit 2014 autoritär regiert, stabilisierte sich die Sicherheitslage der koptischen Minderheit allmählich, wenngleich Anschläge wie jener auf die St.-Petrus-Kathedrale in Kairo im Dezember 2016 weiterhin zur Realität gehörten (Guirguis 2018: 65).

Ein entscheidender Wendepunkt in dem Selbstbewusstsein der koptischen Kirche nach der Unabhängigkeit Ägyptens war die Amtszeit von Papst Kyrillos VI. (1959-1971), die zugleich durch eine religiöse Revitalisierung markiert wurde (Meinardus 1992). Diese Phase wurde unter anderem von Berichten über Marienerscheinungen begleitet, die von tausenden Gläubigen als Zeichen göttlichen Wirkens beschrieben wurden (Roy 2017: 64). Insbesondere die Erzählungen über die Marienerscheinungen von *Zeitoun*, einem Stadtteil von Kairo, die sich in unregelmäßigen Abständen zwischen 1968 und 1971 ereignet haben sollen, spielt eine prominente Rolle (Nelson 1973). Die koptische Kirche integrierte diese Erscheinungen in ihre offizielle Tradition und festigte damit ihre Deutungshoheit über das Phänomen, welches mehrfach stattgefunden haben soll und sowohl von Christen*innen als auch Muslim*innen bezeugt und fotografisch festgehalten wurde (Meinardus 1992; Boochs 2015: 20).



Abb. 1: Eine bildliche Darstellung der Marienerscheinung von *Zeitoun* in Kairo am 2. April 1968.

Parallel zu der Revitalisierung von religiösen Erfahrungen erlebte Ägypten unter Präsident Gamal Abdel Nasser (1918-1970) zugleich eine Phase intensiver Nationalisierung und staatlicher Kontrolle über religiöse Institutionen (Said 2009: 111). Während dieser Zeit war die koptische Kirche zeitgleich zunehmender Marginalisierung und politischem Druck ausgesetzt (Leveugle 2013: 19), was wiederum zu einer stärkeren Binnenorientierung der koptischen Gemeinschaft führte und sie zu einer wichtigen politischen Stimme für die christliche Minderheit machte (Yefet 2016: 1207). Insbesondere unter der Führung von Papst Shenouda III. (1971-2012) beschränkte sich die koptische Kirche nicht nur auf liturgische und spirituelle Aufgaben, sondern adressierte zunehmend politische Belange der koptischen Gemeinschaft in- und außerhalb Ägyptens (Pinggéra 2009: 88). Shenouda nutzte dieses Element gezielt, um auch die wachsenden charismatischen Bewegungen in die kirchliche Ordnung zu integrieren und zugleich deren Praktiken zu regulieren (Roy 2017: 72). Trotz der zentralisierten Führung, die Shenouda während seiner Amtszeit anstrebte, blieben charismatische Akteure wie Abuna Samaan weitestgehend eigenständige Figuren einer religiösen Erneuerung, die sich bisweilen dem staatlichen und innerkirchlichen Regulierungsdruck widersetzen und innerhalb ihrer Ortsgemeinden eine stärkere Autorität erhielten. Der Einfluss von Abuna Samaan erstreckte sich darüber hinaus über

die Grenzen der koptischen Kirche und führte zu einer Öffnung gegenüber evangelikalen und pentekostalen Bewegungen in Ägypten sowie der gesamten arabischsprachigen Welt (Reiss 1998: 198; Roy 2017).

4. Theoretischer Rahmen

Bourdieu definierte symbolische Gewalt als eine „[...] sanfte, unsichtbare Form von Macht, die sich in symbolischen Systemen wie Sprache, Ritualen oder kulturellen Praktiken vollzieht“. (1991: 164) Sie entfaltet ihre Wirkung, indem sie nicht offen als Gewalt erkannt wird, sondern auf sozialer Zustimmung beruht, die subtiler agiert. Anders als physische Gewalt wirkt symbolische Gewalt durch Bedeutungszuweisungen, die von den jeweiligen Gruppen und Individuen als selbstverständlich akzeptiert und dadurch nicht hinterfragt werden, etwa durch die Art, wie Autorität, Heiligkeit oder Wahrheit innerhalb einer religiösen Ordnung inszeniert und wahrgenommen werden. Zentral für das bourdieusche Verständnis ist, dass symbolische Gewalt nur in einem bestimmten Rahmen funktioniert, indem sie anerkannt wird und diese Anerkennung durch Habitus, soziale Position und institutionelle Struktur vermittelt wird (Bourdieu 1991: 170). Bourdieu versteht Religion in diesem Zusammenhang als ein strukturiertes wie strukturierendes symbolisches Medium,

“ [...] das ähnlich wie Sprache als ein Kommunikations- und Erkenntniswerkzeug fungiert und damit die Möglichkeit bereitstellt, nicht nur einen moralischen, sondern – viel wichtiger – einen logischen Konformismus herzustellen. (Karstein 2019: 495)

Im religiösen Feld bedeutet symbolische Gewalt, dass die Autorität sozial anerkannter *Priesterinnen*, *Prophetinnen* oder Heiler*innen nicht nur auf rhetorischem Talent und einem überzeugenden Auftreten beruht, sondern nämlich auch auf einem sozialen Arrangement, in dem ihre Aussagen als glaubwürdig, heilsbringend oder göttlich fundiert erscheinen. Die Effektivität religiöser Kommunikation ist somit untrennbar an institutionelle Bedingungen geknüpft.

“ Die Wirksamkeit performativer Äußerungen ist untrennbar mit der Existenz einer Institution verbunden, die die Bedingungen definiert, unter denen solche Aussagen überhaupt Geltung beanspruchen können. (Bourdieu 1991: 109)

Am Beispiel der koptisch-orthodoxen Kirche wird sichtbar, wie religiöse Autorität durch symbolische Gewalt erzeugt und abgesichert wird. Rituale, Exorzismen, liturgische Sprache oder die Anerkennung von Wundern erscheinen dadurch nicht einfach als willkürliche Konstruktionen oder kontingente Ereignisse, sondern als kuratierte – aber für die Gläubigen oftmals scheinbar natürliche – Glaubenspraxis. Bourdieu insistiert darauf, dass genau diese scheinbare Natürlichkeit bereits das soziale Ergebnis symbolischer Machtprozesse ist und dass symbolische Gewalt „die soziale Welt durch Deutung mit Bedeutung auflädt.“ (Bourdieu 1991: 166)

Das Konzept der symbolischen Gewalt erlaubt es somit, die Autorität charismatischer Akteure nicht allein über persönliche Eigenschaften oder institutionelle Positionen zu erklären. Vielmehr

rückt symbolische Gewalt den Blick auf jene kollektiven Wahrnehmungsstrukturen, die den Priester als glaubwürdig, auserwählt und legitim erscheinen lassen. Unter einer solchen theoretischen Perspektive lässt sich seine diakonische Praxis nicht nur als Ausdruck spiritueller Praxis, sondern ebenso als performativer Akt verstehen, der die religiöse Deutungshoheit neu organisiert.

Zugleich lässt sich mit einem solchen theoretischen Zugang auch Bourdieus Feldtheorie fruchtbar in die Analyse einbringen, mit der die dynamische Struktur religiöser Machtverhältnisse analysiert werden kann. Innerhalb des religiösen Feldes konkurrieren unterschiedliche Akteure um Deutungshoheit, Legitimität und Aufmerksamkeit. Charismatische Bewegungen destabilisieren dabei bestehende Ordnungen, können sie aber zugleich auch stabilisieren, indem sie neue Formen symbolischer Autorität hervorbringen, die als Reform oder Wiederherstellung wahrgenommen werden (Bourdieu 1987: 332).

In diesem Beitrag wird symbolische Gewalt daher nicht nur als Herrschaftstechnik verstanden, sondern als zentrales Struktur- und Ordnungsprinzip, die insbesondere in religiösen Gemeinschaften nachvollziehbar werden, wo charismatische und diakonische Dimensionen von Autorität ineinandergreifen. Die hier vorgeschlagene Kategorie diakonisch-charismatischer Autorität erlaubt es, im Anschluss an die Theorie der symbolischen Gewalt, jene Schnittstellen analytisch zu fassen, an denen religiöse Macht durch Fürsorge, performative Glaubwürdigkeit und geteilte spirituelle Erfahrungen entsteht und jenseits traditioneller Weiheformen und institutioneller Mandatierungen wirkt.

5. Abuna Samaan als Priester der *Zabbaleen*

Abuna Samaan (geboren 1941 als Farahat Girgis) wuchs in einfachen Verhältnissen in einem Dorf im Nildelta auf. Seine frühe Prägung durch die koptische Kirche und sein tiefer Glaube bildeten die Grundlage für seine spätere Rolle als einer der bedeutendsten charismatischen Führer der koptisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart (Roy 2017: 69). Nachdem er, seiner eigenen Darstellung nach, sich dem Glauben zunächst abwandte und im Alter von sechzehn Jahren eine spirituelle Vision erlebte, entschied er sich für das priesterliche Leben und wurde 1978 zum Priester geweiht. Ab diesem Zeitpunkt widmete er sich der Gemeinschaft der *Zabbaleen* (arabisch: زبالين) – einer marginalisierten Gruppe am *Muqattam*-Berg in *Manshiyat Nasser*, Kairo (Roy 2017: 71). Die Lebensrealität der *Zabbaleen* ist geprägt von Armut, Mangelversorgung, gesundheitlichen Risiken und sozialer Marginalisierung. Durch Abuna Samaans bewusste und Jahrzehnte dauernde Zuwendung zu den Ausgegrenzten erhielt er als Priester eine Anerkennung vonseiten der *Zabbaleen*, die später auch weit über die unmittelbare Parochie hinausreichte.

Viele der Bewohner*innen in *Manshiyat Nasser* leben nur in behelfsmäßigen Unterkünften, sogenannten *Zarībāt*, die ursprünglich auf gemieteten landwirtschaftlichen Flächen errichtet wurden. Während ein Teil der Bewohner*innen mittlerweile feste Häuser aus Beton oder Ziegelsteinen bauen konnte, die bis zu fünf Stockwerke umfassen, bestehen in vielen anderen Siedlungen weiterhin einfache Hütten aus Wellblech (Meyer 2019: 66-67). Diese beengten

Wohnverhältnisse, in denen sich häufig Familien mit mehr als fünf Personen einen Raum von 12 bis 15 m² teilen, werden durch die unmittelbare Nähe zu Abfall und Müllverbrennungsplätzen verschärft, wodurch die hygienischen Verhältnisse äußerst prekär sind (Meyer 2019: 67-68). Der Alltag der *Zabbaleen* beginnt früh am Morgen mit dem Müllsammeln in wohlhabenderen Stadtteilen und endet erst spät am Abend mit der Sortierung und Verwertung der Abfälle im eigenen Haus. Während Männer und ältere Jungen für das Einsammeln zuständig sind, übernehmen Frauen und Mädchen die Sortierung zur Vorbereitung des Recycling-Prozesses (Meyer 2019: 68-69). Abuna Samaan verstand es in seinem Priesteramt, die sozialen und gesundheitlichen Notlagen in religiöse Narrative einzubetten, Süchte und Strukturen des Missbrauchs zu dämonisieren und eine bewusste Umkehr zu Gott durch individuelle Bekehrung und Exorzismen zu predigen (Roy 2019: 35).

Mithilfe von Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt lässt sich entlang der gesammelten Daten sowie der Analyse vorangegangener Studien aufzeigen, wie religiöse Führer ihre Macht durch die Fähigkeit ausüben, symbolische Ressourcen zu mobilisieren und deren Bedeutung für die Gemeinschaft zu definieren (Bourdieu 2001: 228). Insbesondere die von Abuna Samaan öffentlich durchgeführten Exorzismen und Heilungsrituale, die regelmäßig in der Felsenkirche am *Muqattam*-Berg vollzogen wurden und über TV und Internet weitervermittelt wurden, verstärkten diese symbolische Macht und verankerten seine Position als Vermittler göttlicher Gaben (Roy 2017: 74). Die Felsenkirche, in der Abuna Samaan wirkte, wurde somit zu einem machtvollen Symbol der Transformation und Ermächtigung der charismatischen Gemeinschaft innerhalb der koptischen Kirche (Magdy 2016: 29). Der kontinuierliche Ausbau der Felsenkirche zu einem Gebäudekomplex mehrerer Kirchen, Wohnhäuser und einem Kloster, in denen regelmäßig ökumenische Gottesdienste veranstaltet wurden, diente somit nicht nur der spirituellen Versorgung der Gemeinde, sondern markierte eine räumliche Manifestation symbolischer Gewalt, die sich zugleich mit uralten Traditionen des ägyptischen Mönchtums verbanden (Roy 2017: 70).

Durch seine enge Vernetzung mit evangelikalen und pentekostalen Bewegungen im In- und Ausland wurde Abuna Samaan zu einer Brückenfigur zwischen unterschiedlichen christlichen Strömungen (Roy 2017: 75). Seine Fähigkeit, spirituelle Praktiken verschiedener Traditionen zu integrieren, zeigt exemplarisch, wie charismatische Akteure bestehende religiöse Machtverhältnisse nicht nur herausfordern, sondern auch durch neue Formen der Frömmigkeit stabilisieren können (Moebius/Peter 2009: 28). Die koptische Kirchenleitung begegnete diesen Allianzen zwar mit Misstrauen und sprach wiederholt Verbote aus (Roy 2017: 69), doch gleichzeitig trugen Samaan's Praktiken zur sozialen Mobilisierung bei, machten spirituelle Erfahrungen kollektiv erfahrbar und stifteten über konfessionelle wie auch sozioökonomische Grenzen hinweg ein Zugehörigkeitsgefühl (Roy 2017: 73).

Diese Form spiritueller Autorität wirkte auch über die Gemeinde der *Zabbaleen* hinaus. In einem Interview schilderte ein Gemeindemitglied – wohnhaft außerhalb von *Manshiyat Nasser* – seine Erfahrung mit Abuna Samaan:

“ [...] I can say that his authority was not something you could explain through his rhetoric or charisma. Actually, he was not a good speaker at all—his preaching was quite poor. But still, he had a way of speaking to people that made them trust him. They understood him, because he expressed the faith in a very simple way. [...] Once, while I was still choir leader, he looked at me and said, “You! Preach!” I looked at him and replied, “No, I can’t preach.” But again, he just said: “You! Preach!” So I tried to say something, honestly I didn’t even know what to say to the people. But afterwards, he was very satisfied. That was his way—he believed in encouraging people to step forward, even if they felt unprepared. (Interview vom 19.05.2025)

Diese Aussage veranschaulicht eindrücklich, dass Abuna Samaans Autorität nicht auf rhetorischem Talent oder institutionellem Amt beruhte, sondern auf einem performativen Glaubensverständnis, das die Grenzen zwischen Laien und Geistlichen bewusst durchlässig macht. Seine Autorität bestand gerade darin, andere zu ermächtigen – auch wenn sie sich selbst nicht berufen fühlten. Damit verkörpert er eine Form charismatischer Autorität im Sinne Max Webers, die sich nicht durch bürokratische Legitimation, sondern durch persönliche Berufung und spirituelle Wirksamkeit konstituiert. Gleichzeitig lässt sich Samaans Wirken als Form symbolischer Gewalt im bourdieuschen Sinne interpretieren, da seine religiöse Autorität nicht nur subjektiv anerkannt wurde, sondern zugleich das Verhältnis zwischen Gläubigen, Kirche und Gesellschaft neu strukturierte, ohne als Gewalt wahrgenommen oder benannt zu werden.

Abuna Samaan verstarb am 11. Oktober 2023 im Alter von 81 Jahren, doch seine spirituelle Autorität bleibt im kollektiven Gedächtnis der koptischen Gemeinschaft lebendig. Die Felsenkirche im *Muqattam*-Berg ist nach seinem Tod ein zentraler Wallfahrtsort für Gläubige aus Ägypten und der Diaspora geblieben. Neben dem großen Gottesdienstraum wurde ein Schrein zu seiner Verehrung eingerichtet, der sich in eine umfassendere Erinnerungsarchitektur einfügt.



Abb. 2. Das Foto zeigt das Grab von Abuna Samaan in einer kunstvoll gestalteten Nische innerhalb der Felsenkirche von *Muqattam*, Kairo. Die Grabplatte ist mit goldfarbener arabischer und englischer Inschrift versehen, auf der Abuna Samaan als Gründer und langjähriger Priester der St.-Simon-Kirche geehrt wird, der „dem Herrn treu diente, indem er die *Zabbaleen* 50 Jahre lang geistlich begleitete.“ Die Inschrift verweist auf Daniel 12:3: „And those who are wise shall shine like the brightness of the sky above; and those who turn many to righteousness like the stars forever and ever.“

Ein angrenzendes Museum dokumentiert das Wirken Abuna Samaans anhand vielfältiger Objekte. Ausgestellt sind unter anderem internationale Presseberichte über seine Heilungsdienste, persönliche Gegenstände sowie Gehhilfen und Rollstühle von Menschen, die durch sein Gebet von Krankheiten geheilt wurden. Zudem findet sich die Vitrine mit deformierten Munitionskugeln, die an den islamistischen Anschlag auf die Kirche im Jahr 2011 erinnert, bei dem mehrere Gläubige getötet wurden. Diese Ausstellung kontextualisiert das Wirken Abuna Samaans nicht nur als religiöse, sondern auch als gesellschaftlich widerständige Praxis.

6. Charisma und Autorität: Die Konstruktion von Abuna Samaans Führung

Die Führungsrolle von Abuna Samaan innerhalb der christlichen Gemeinschaft in Ägypten und darüber hinaus gründet sich maßgeblich auf die charismatische Ausstrahlung seiner Person sowie auf die gezielte Nutzung spiritueller Praktiken, die traditionelle Glaubensformen mit charismatischen sowie evangelikalen Elementen verbinden (Roy 2017: 77). Dadurch erhielt er eine hohe Anerkennung und Aufmerksamkeit von Seiten globaler evangelikaler Medien (Attalah 2023). Diese Anerkennung kann jedoch nicht isoliert von dem Blick auf die Strukturen der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten betrachtet werden, sondern muss auch andere Akteure

und Felder in den Blick nehmen. Daher ist es zunächst wichtig festzustellen, dass Abuna Samaan Rituale wie Exorzismen und Heilungsgebete nicht nur als Formen der Seelsorge einsetzte, sondern als performative Akte, die spirituelle Macht nach außen darstellte.



Abb. 3. Abuna Samaan bei einer Gebetsheilung im Rahmen eines Gottesdienstes in der Felsenkirche in *Manshiyat Nasser*.

Diese Praktiken lassen sich dahingehend mit dem Konzept der symbolischen Gewalt verbinden, indem sie eine Deutungshoheit über spirituelle Phänomene etablierte, die von der Gemeinde als selbstverständlich und göttlich legitimiert wahrgenommen wird. Die öffentliche Durchführung solcher Rituale verstärkte nicht nur die emotionale Bindung der Gläubigen an den Priester, sondern legitimierte auch seine Rolle als Vermittler göttlicher Kraft (Roy 2017: 74), was wiederum den Einschluss anderer charismatischer Akteure ermöglichte, wie beispielsweise den evangelikalen Pastor Sameh Maurice der Kairoer Megakirche *Kasr El Dobara*, der über Abuna Samaan sagte: „He is someone we can truly call a hero of faith [...] He renounced his life by living among and serving the garbage collectors as one of them, to gain thousands and thousands for Christ.“ (Attalah 2023)

Sameh Maurice hebt dabei hervor, dass Samaan nicht aus der Distanz half, sondern seine persönlichen Interessen aufgab, um unter den *Zabbaleen* zu leben und ihnen das Evangelium nahezubringen. Diese Form der Nachfolge Christi wird hierbei als „heroischer Glaube“ verklärt und als ein gelebtes Beispiel für dienende Leiterschaft verstanden.

Nach Bourdieus Analyse religiöser Felder beruht symbolische Gewalt auf der Fähigkeit von Akteuren, soziale Realitäten durch Rituale und Symbole zu definieren und zu gestalten (Bourdieu 2000). Abuna Samaan beherrschte diese Mechanismen in besonderem Maße, indem er spirituelle Erlebnisse und kollektive Erfahrungen der Gläubigen in narrative Strukturen einbettete, die seine eigene Rolle als charismatische Führungsperson untermauerten und in verschiedene Richtungen wirkten (Moebius/Schäfer 2006: 55). Ein zentrales Element seiner

Führung war die Fähigkeit, zwischen traditionellen koptischen Praktiken und Traditionen auf der einen Seite und modernen charismatischen Ausdrucksformen andererseits zu vermitteln. Während Abuna Samaan in der koptischen Liturgie verwurzelt blieb, integrierte er gleichzeitig evangelikale Elemente in seine Gottesdienste, etwa durch moderne Worship-Musik oder Gebetsheilungen (Roy 2017: 74). Diese Verbindung von Tradition und Innovation verlieh seiner Führung eine besondere Dynamik und schuf eine Brücke zwischen der etablierten koptischen Kirche und den Bedürfnissen charismatisch orientierter Gläubiger (Reiss 1998: 198). Gleichzeitig verdeutlicht Abuna Samaans Führung die Ambivalenz symbolischer Gewalt. Während seine charismatischen Praktiken die koptische Kirchenhierarchie herausforderten, stärkten sie auch die institutionelle Struktur, indem sie spirituelle Erlebnisse in die bestehenden Deutungsrahmen der Kirche integrierten. Die Marienerscheinungen von *Zeitoun* und ähnliche Wunderberichte wurden nicht nur als individuelle Glaubenserfahrungen, sondern als kollektive Narrative in das religiöse Feld eingebettet und institutionalisiert (Roy 2017: 72). Besonders deutlich wird diese Ambivalenz in den innerkirchlichen Spannungen, die Abuna Samaan zeitweise mit der koptischen Kirchenleitung erlebte. Während seine Heilungs- und Exorzismuspraktiken von vielen der Gottesdienstbesuchenden als Ausdruck göttlichen Wirkens angesehen wurden, betrachtete ein Teil der kirchlichen Führung diese Praktiken kritisch und versuchte, sie zu regulieren (Roy 2019: 37). Dieser Vorgang spiegelt sich auch in Bourdieus These wider, dass symbolische Gewalt nicht nur einseitig ausgeübt wird, sondern das Ergebnis von Aushandlungsprozessen innerhalb bestimmter sozialer Felder ist (Moebius 2011: 63). Die Konstruktion von Abuna Samaans Führung zeigt somit eindrücklich, wie charismatische Akteure in der Lage sein müssen, symbolische Gewalt zu nutzen, um bestehende religiöse Ordnungen zu stabilisieren oder herauszufordern und mit den Reaktionen entsprechend umzugehen. Diese doppelte Dynamik ist ein prägendes Merkmal charismatischer Bewegungen und verdeutlicht die Vielschichtigkeit religiöser Machtausübung in Zeiten gesellschaftlicher und spiritueller Transformation.

Gerade in der spezifisch diakonisch-charismatischen Ausprägung seiner Führung wird sichtbar, wie religiöse Autorität jenseits institutioneller Legitimation akkumuliert und ausgehandelt werden muss. Die enge physische, emotionale und spirituelle Präsenz Abuna Samaans inmitten der marginalisierten *Zabbaleen* führte zu einer tiefgreifenden wechselseitigen Identifikation: Er wurde nicht mehr einfach als Repräsentant einer distanzierten Kirche wahrgenommen, sondern als „einer von ihnen“. Diese Nähe verlieh ihm eine besondere Autorität, die nicht auf klerikaler Stellung beruhte, sondern auf relationaler Zugehörigkeit. Gerade in der Spannung zu kirchlichen Autoritäten entwickelte sich daraus eine machtvolle Position, in der charismatisch-diakonisches Handeln zur Legitimationsquelle werden konnte.

7. Symbolische Gewalt und religiöse Deutungshoheit

Die Anwendung von Pierre Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt auf die koptisch-orthodoxe Kirche und die charismatische Bewegung um Abuna Samaan eröffnet eine differenzierte Perspektive auf die Mechanismen religiöser Machtausübung und die Konstruktion spiritueller

Autorität. Symbolische Gewalt zeigt sich im religiösen Feld nicht in physischer Dominanz, sondern in der Anerkennung bestimmter Deutungen als selbstverständlich, legitim und sakral begründet. Sie wirkt insbesondere dort, wo spirituelle Erfahrungen, etwa Wunder, Heilungen oder Visionen, nicht nur erlebt, sondern durch soziale Instanzen als „gültig“ anerkannt und kommuniziert werden (Bourdieu 1991: 163; Schmidt 2022). In der koptischen Kirche manifestiert sich symbolische Gewalt daher vor allem in der exklusiven Deutungshoheit über religiöse Phänomene. Die Hierarchie der Kirche agiert demnach als legitimierende Instanz auf einem religiösen Markt, auf dem bestimmte Formen spiritueller Ausdruckskraft, wie etwa Exorzismen oder Marienerscheinungen, erst durch offizielle Anerkennung eine institutionelle Wirksamkeit entfalten können (Boochs 2015: 20).

Abuna Samaan nutzte diese Mechanismen jedoch auch außerhalb der etablierten kirchlichen Kontrollinstanzen, indem er öffentliche Exorzismen und Heilungen nicht nur als individuelle Akte spiritueller Praxis, sondern als kollektive Glaubensinszenierungen etablierte (Roy 2017: 74). Seine Gottesdienste in der Felsenkirche waren zugleich liturgische Handlungen und als solche performative Akte, die durch diese Symbiose eine Wirksamkeit erzeugten, die sich nicht auf sakramentale Legitimation, sondern auf soziale und mediale Resonanz stützte, die sein Handeln in der Gemeinschaft der *Zabbaleen* und darüber hinaus entfaltete. Im Sinne Bourdieus ließ sich seine symbolische Autorität als illokutionärer Erfolg deuten, indem Abuna Samaans Worte und helfende Handlungen ihre Wirkungen auf der Grundlage entfalteten, weil sie in einem spezifischen sozialen Raum als glaubwürdig, notwendig und authentisch anerkannt wurden (Bourdieu 1991; Schmidt 2022). Dies wurde auch im Interview deutlich, indem der Interviewpartner aus der Gemeinde über Abuna Samaan sagte:

“ He knew many people, and many people came to him for advice. And he helped them. That’s the kind of person he was. (Interview vom 19.05.2025)

Die Spannungen zwischen der charismatischen Bewegung um Abuna Samaan und der koptischen Kirchenleitung offenbaren dabei konkurrierende Formen religiöser Autorität. Während die Gottesdienstbesuchenden seine Heilungen als Ausdruck göttlicher Gnade interpretierten, versuchte die kirchliche Hierarchie, diese Formen spiritueller Selbstermächtigung entweder in liturgischen Strukturen zu integrieren oder aus der Öffentlichkeit fernzuhalten (Roy 2019: 37, 51). Die daraus resultierenden Aushandlungsprozesse zeigten, dass symbolische Gewalt in religiösen Feldern nicht ausschließlich institutionell verortet ist, sondern auch von charismatischen Einzelakteuren ausgeht, die über ein entsprechendes Kapital (Vertrauen, Glaubwürdigkeit, mediale Sichtbarkeit) verfügen.

Zentral für Abuna Samaans Autorität war jedoch nicht allein seine spirituelle Performanz, sondern die Verknüpfung religiöser Vermittlung mit konkretem sozialem Handeln. Durch karitative Projekte, Bildungsinitiativen und medizinische Hilfsangebote verwob er die Felder des Sozialen und Spirituellen, wodurch sich diakonische Anerkennung in religiöse Autorität übersetzen ließ. Diese Art von symbolischem Kapital, also das Ansehen, welches er sich durch tätige Fürsorge

erwarb, ermöglichte ihm, sich als legitimer Vermittler göttlicher Kraft zu positionieren, ohne institutionelle Weihen oder offizielle Mandate zu benötigen, noch um dieses autoritär zu verbalisieren oder einzufordern.

Damit lässt sich Abuna Samaan als Beispiel für eine diakonisch-charismatische Autorität begreifen, deren symbolische Gewalt sich nicht primär über dogmatische Rhetorik oder liturgische Macht, sondern über soziale Nähe, performative Glaubwürdigkeit und eine gemeinschaftlich geteilte religiöse Erfahrung konstituiert und als solche beschreiben lässt. Diese Form der Autorität destabilisiert bestehende Hierarchien nicht notwendig, sondern öffnet vielmehr einen dritten Raum für Transformation innerhalb der religiösen Ordnung, indem sie alternative Quellen von Legitimität erschließt.

Im Ergebnis zeigt sich daher, dass symbolische Gewalt im religiösen Feld weder an eine monolithische Institution noch an eine charismatische Ausnahmefigur gebunden bleiben muss, sie entsteht vielmehr in der sozialen Anerkennung von Deutungen und deren Verkörperung durch Praktiken, Rituale und narrative Ordnungen (Moebius/Wetterer 2011; Schmidt 2022).

8. Marienerscheinungen und Exorzismen als Ausdruck symbolischer Gewalt

Die Marienerscheinungen von *Zeitoun* (1968-1971) und die Exorzismen von Abuna Samaan sind damit zwei zentrale Beispiele für die Ausübung symbolischer Gewalt innerhalb der koptischen Kirche im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert, die nachfolgend weiter eingeordnet und erörtert werden sollen. Zudem werden tradierte Narrationen im Rahmen der Kirche behandelt, die ebenfalls zu der Einordnung der Autorität von Abuna Samaan berücksichtigt werden müssten. Diese Dimensionen verdeutlichen in vergleichender Perspektive, wie religiöse Autorität durch die Deutung und Inszenierung spiritueller Erlebnisse konstruiert und legitimiert wird und sich exemplarisch in vier Analysefeldern beschreiben lässt.

Institutionalisierte symbolische Gewalt

Die Marienerscheinungen von *Zeitoun* gelten als eines der bekanntesten religiösen Ereignisse der modernen koptischen Kirche und stehen im Zentrum der Beschreibung einer neuen Volksfrömmigkeit. Zwischen 1968 und 1971 berichteten zahlreiche Personen von wiederkehrenden Erscheinungen der Jungfrau Maria über der Kirche *der Heiligen Maria in Zeitoun* (Roy 2017: 64). Tausende von Menschen versammelten sich, um die Erscheinungen zu sehen und später zu bezeugen, was zu einem erheblichen Zustrom von Pilger*innen führte. Die koptische Kirchenführung unter dem damaligen Papst Kyrillos VI. reagierte schnell auf diese Berichte und erkannte die Erscheinungen offiziell als göttliches Zeichen an (Boochs 2015: 20). Nach Bourdieu ist eine solche Form der symbolischen Gewalt durch eine bestimmte Institution besonders wirksam, wenn sie von den Beherrschten noch nicht als solche wahrgenommen wird. Durch die jahrhundertealte Tradition der koptischen Kirche betrachteten die Gläubigen die kirchliche Anerkennung der Marienerscheinungen als Bestätigung ihres Glaubens, ohne dabei

möglicherweise zu erkennen, dass diese Deutung ihre Wahrnehmung der spirituellen Realität maßgeblich formte und lenkte (Bourdieu 2001: 228). Die koptische Kirche nutzte diese Ereignisse, um ihre Rolle als Vermittlerin göttlicher Gnade zu festigen und ihre symbolische Autorität innerhalb der ägyptischen Gesellschaft zu stärken (Moebius/Wetterer 2011: 5).

Abuna Samaan, der seinen Dienst in Kairo nur wenige Jahre nach den Marienerscheinungen aufnahm, bezog sich regelmäßig in seinen Predigten und Darstellungen auf diese Ereignisse. Besonders eindrücklich waren – wie sich in Gesprächen mit Gemeindemitgliedern und bei Beobachtungen zeigte – die Erzählungen von Marienerscheinungen in der Höhlenkirche selbst. Mehrere Personen berichteten, dass bei der Sprengung zur Erweiterung des Altarraums eine Figur der Maria mit dem Jesuskind sichtbar geworden sei. Diese Figur befindet sich direkt über dem Altarraum und markiert somit das liturgische Zentrum des Gottesdienstes.

Obwohl an dem Bildwerk deutliche Spuren von Werkzeugen zu erkennen sind – was nahelegen mag, dass die heutige Erscheinung weniger durch einen Zufall der Sprengung, sondern durch gezielte Bearbeitung entstanden ist – sind viele der Gottesdienstbesucher*innen und Pilger*innen davon überzeugt, dass es sich hierbei um eine göttlich bewirkte Erscheinung Marias und dem Jesuskind handelt. Bisweilen wird diese Erzählung auch unkritisch in deutschsprachigen Internetberichterstattungen übernommen und dargestellt (Stritzik 2023). Die Offenbarung dieser Marienerscheinung wird auf diese Weise fest in das spirituelle Selbstverständnis der Gemeinde integriert.



Abb. 4. Diese Figur befindet sich unmittelbar über dem Altarraum der Höhlenkirche im *Muqattam*-Berg und wird von vielen Gottesdienstbesuchenden als Manifestation einer Marienerscheinung verstanden, die während einer Sprengung entstanden sein soll.

Auffällig ist zudem, dass die Marienfigur in fürsorglicher Haltung dem Jesuskind zugewandt ist und damit deutlich von der in Marienerscheinungen oder in der orthodoxen Ikonographie üblichen, eher frontal ausgerichteten Darstellung abweicht. Gerade diese besondere Bildsprache verkörpert für viele Gläubige die liebevolle, helfende und zugewandte Dimension göttlicher Autorität, wie sie auch mit der Person Abuna Samaans verbunden wird.

Die performative Praxis symbolischer Gewalt

Im Gegensatz zu den Marienerscheinungen, die von der koptischen Hierarchie offiziell anerkannt wurden, repräsentieren die Exorzismen und Heilungsrituale von Abuna Samaan eine charismatische Praxis, die sich teilweise außerhalb der Kontrolle der kirchlichen Institution bewegte und im Widerspruch zu ihr stand. In seinen öffentlichen Gottesdiensten führte Abuna Samaan regelmäßig Exorzismen durch, bei denen er Dämonen austrieb und Heilungen vollzog (Roy 2017: 74). Diese Praktiken entzogen sich bisweilen der Orthodoxie der koptischen Kirche, boten jedoch den sozialen, wirtschaftlichen und gesundheitlichen Bedürfnissen der Zabbaleen und anderer Bevölkerungsteile eine spirituelle Antwort. Diese Rituale fanden sowohl unter den Augen der Gemeinde, als auch im Rahmen von aufgezeichneten und digital verbreiteten TV-Gottesdiensten statt und wurden zu performativen Akten, die nicht nur spirituelle, sondern auch soziale Bedeutung trugen. Die Gläubigen erlebten diese Exorzismen als direkte Begegnung mit göttlicher Macht, vermittelt durch die charismatische Figur von Abuna Samaan. In diesen Momenten war er nicht nur Priester, sondern auch ein Akteur göttlicher Gewalt, der die Deutung spiritueller Phänomene an sich zog und zugleich die spirituelle Ordnung der koptischen Kirche symbolisch herausforderte (Roy 2019: 42).

Bourdieu's Theorie zufolge ist charismatische Autorität eine Form von „kapitalisiertem Glauben“ – das Vertrauen der Gläubigen in die spirituellen Fähigkeiten einer Person verleiht ihr Macht und Autorität (Bourdieu 2000). Charisma ist in diesem Verständnis nicht eine inhärente Eigenschaft einer Person, sondern das Ergebnis sozialer Zuschreibung und symbolischer Anerkennung, das sich im Feld religiöser Macht akkumulieren und strategisch einsetzen lässt. Die spirituelle Autorität basiert auf dem sozialen Spiel um Legitimität und Glaubwürdigkeit, wobei religiöses Kapital, ähnlich wie ökonomisches oder kulturelles Kapital, in konkrete Handlungsmacht übersetzt werden kann. Im Fall eines Exorzismus als sozial konstruierter Sachverhalt kann dies bedeuten, dass die Wirksamkeit der rituellen Handlung nicht allein von ihrer theologischen Konsistenz oder liturgischen Korrektheit abhängt, sondern maßgeblich vom symbolischen Kapital des Exorzisten. Bourdieu zufolge würde der Exorzismus daher auf einem doppelten Mechanismus symbolischer Gewalt beruhen, indem er die spirituelle Deutung des Problems (z.B. eine Besessenheit) von der Gemeinschaft internalisiert sowie die Intervention als legitime Lösung akzeptiert. Der Exorzismus ist damit kein rein religiöses Phänomen, sondern Ausdruck eines machtvollen Spiels um Deutungshoheit, Glauben und Erlösung innerhalb eines religiösen Feldes. Im Gegensatz dazu beschreibt Weber im Zusammenhang mit der Entstehung charismatischer Autorität, dass diese als ein spezifisch außeralltäglicher und emotional aufgeladener

Ausnahmezustand zu verstehen sei. Charisma erscheint bei Weber nicht primär als Ergebnis sozialer Zuschreibung innerhalb stabiler symbolischer Felder, sondern als eine revolutionäre Kraft, die in Krisensituationen aus dem Alltag ausbricht. Charismatische Herrschaft ist für Weber „das Kind ungewöhnlicher äußerer oder innerer Situationen“ (Weber 1976: 661), etwa politischer Umwälzungen, religiöser Erweckung oder sozialer Desintegration. Im Falle eines Exorzismus bedeutet dies, dass die Autorität Abuna Samaans im Sinne Webers nicht allein durch institutionelle Anerkennung oder symbolisches Kapital legitimiert wird, sondern durch die Wahrnehmung eines außergewöhnlichen spirituellen Zugriffs auf das Heilige. Der Exorzismus wird hier zum Ausdruck eines transzendenten Ausnahmezustands, in dem sich das Charisma des Akteurs in Form ekstatischer Rede, körperlicher Intensität und heilender Wirkung manifestiert. Für die Anwesenden ist dabei nicht entscheidend, ob der Vorgang rational erklärbar ist, sondern dass er als durchbrochene Alltagsordnung erfahren wird. Die Präsenz dämonischer Kräfte und deren Vertreibung verweisen so auf ein außeralltägliches Wirken, das sich jeder routinierten Institutionalisierung entzieht.

Während Bourdieu Charisma als ein Phänomen betrachtet, das durch die symbolische Struktur des jeweiligen Feldes organisiert und legitimiert wird, sieht Weber Charisma als strukturell instabile und transitorische Erscheinung. Für Weber existiert Charisma *in statu nascendi*, als ein Zustand des Werdens, der sich dem Alltagsbetrieb entzieht. Sobald charismatische Bewegungen in die Strukturen institutionalisierter Macht eingebettet werden – etwa durch Bürokratisierung, Dogmatisierung oder eine Traditionseinbindung – verliert das Charisma seine ursprüngliche, explosive Kraft. Wie Weber es formuliert, wird es dann „in ein Dauerbesitztum des Alltags“ (Weber 1976: 661) überführt. Das, was als spontane, emotionale Autorität begann, wird somit zur institutionellen Ordnung, etwa in Form von Kirche, Partei oder Verwaltung – eine ordnungsstiftende Struktur, die ihrerseits wenig Raum für die ursprüngliche Dynamik und Unvorhersehbarkeit charismatischer Kraft bietet.

Im Unterschied zu Bourdieus analytischem Fokus auf symbolisches Kapital als Ressource innerhalb stabiler Felder, hebt Weber die ephemere, gesellschaftsverändernde Qualität charismatischer Herrschaft hervor – eine Qualität, die gerade nicht aus der Reproduktion bestehender Strukturen, sondern aus deren Durchbrechung erwächst. Charisma ist bei Weber nicht verfügbar oder strategisch einsetzbar, sondern ein in der Geschichte aufscheinendes Moment des Bruchs – mit revolutionärem Potenzial, aber auch mit dem Risiko des raschen Verfalls. Im Fall von Abuna Samaan lassen sich Elemente beider Perspektiven wiederfinden. Einerseits beruhte seine Autorität nicht auf rhetorischer Überzeugungskraft oder institutioneller Stellung, sondern auf dem Vertrauen der Menschen in seine helfende, nahbare Präsenz. Seine Fähigkeit, einfache Worte zu finden, konkrete Hilfe zu leisten und in Alltagskrisen präsent zu sein, trug wesentlich zu seiner Anerkennung bei. Zugleich lässt sich mit Weber argumentieren, dass seine Wirksamkeit als charismatische Gestalt nicht in strategisch eingesetztem Einfluss, sondern in einem emotional geteilten Ausnahmezustand lag, der sich in Krisenmomenten verdichtete. In letzterer Lesart lassen sich Exorzismen als spontane Anwendung einer Hilfeleistung verstehen,

die die Krisenbewältigung mit höchsten Mitteln versucht zu kontrollieren. In diesem Spannungsfeld wird die dienende diakonische Autorität als eine weitere Perspektive auf Herrschaft fruchtbar, denn Abuna Samaans Autorität lässt sich nicht allein als charismatische Ausnahme oder als symbolische Ressource fassen, sondern als eine praktisch gelebte, helfende Autorität, die sich in der Zuwendung zu den Schwachen, in konkreter Fürsprache und Fürsorge manifestierte. Diese Form der Autorität ist nicht primär als klassische Herrschaftsform zu verstehen, sondern basiert auf Verfügbarkeit für andere und auf einer spirituell motivierten Selbstzurücknahme. Seine Rolle kann insofern als Ausdruck diakonischer Charismatik gedeutet werden: als eine Autoritätsform, die sich nicht über Herrschaft, sondern über Dienst konstituiert und darin eine spezifisch christlich geprägte charismatische Wirksamkeit entfaltet. Exemplarisch zeigt sich dies in den Exorzismen Abuna Samaans, die auch infolge ihrer medialen Zirkulation zu einem sichtbaren Ausdruck symbolischer Gewalt wurden, durch den sich religiöse Deutungshoheit zumindest zeitweise auf seine Person verdichtete (Roy 2017: 75).

Die besondere charismatische Autorität Abuna Samaans blieb zudem über seinen Tod hinaus wirksam und wurde von Gottesdienstbesuchenden in Form fortgesetzter Praktiken aufgegriffen. Im Internet finden sich dementsprechend nicht nur Videoaufnahmen von Exorzismen, die Abuna Samaan zu Lebzeiten während von Gottesdiensten durchführte, sondern auch Dokumentationen entsprechender Praktiken an seinem Grab.

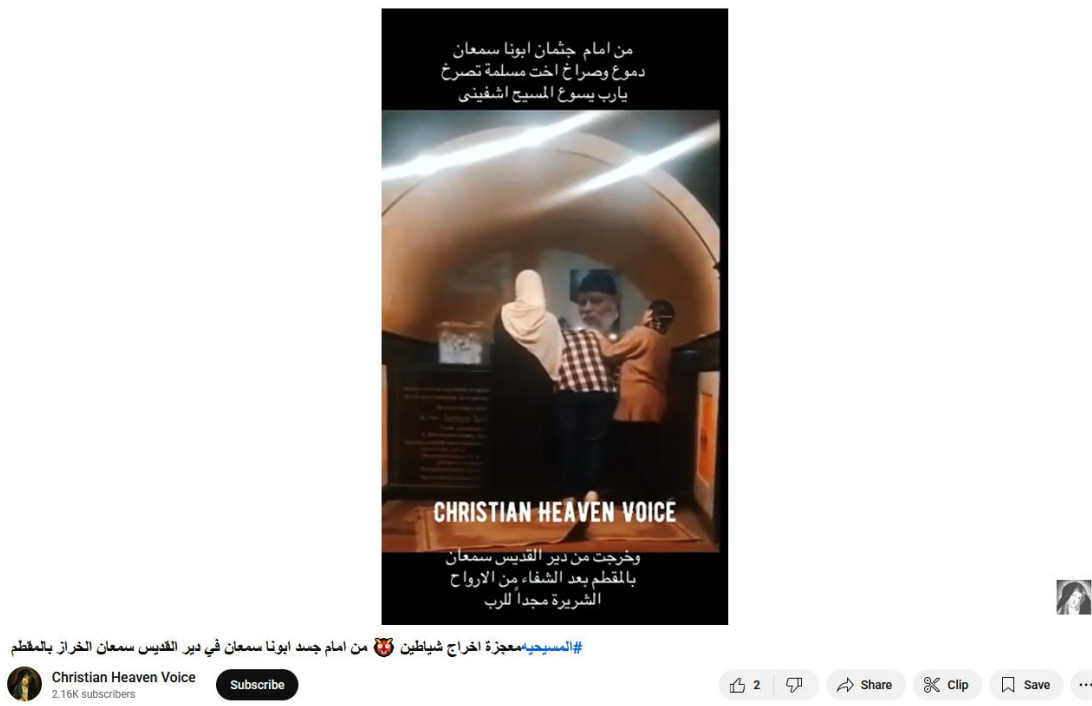



Abb. 5. Auf diesem Screenshot ist ein YouTube-Video zu sehen, bei dem am Schrein von Abuna Samaan ein Exorzismus an einer Frau durchgeführt wird. Das Video wurde wenige Monate nach dem Tod und der Beisetzung von Abuna Samaan veröffentlicht und trägt die Überschrift: „Das Wunder der Austreibung der Dämonen  aus dem Körper unseres Vaters Simeon im Kloster des Heiligen Simeon al-Kharaz in Muqattam.“

Spannungsfelder zwischen charismatischer Praxis und kirchlicher Kontrolle

Während viele Gläubige die Heilungen durch Abuna Samaan als Zeichen göttlicher Auserwählung deuteten, begegnete die koptische Kirchenführung diesen charismatischen Praktiken mit wachsender Skepsis. Bereits in den 1990er Jahren versuchte Papst Shenouda III., die Aktivitäten Abuna Samaans stärker unter liturgische und institutionelle Kontrolle zu bringen und in das offizielle Kirchenleben zu integrieren (Roy 2017: 72). Diese innerkirchlichen Auseinandersetzungen verweisen auf eine feingliedrige Dynamik symbolischer Gewalt, wie sie Pierre Bourdieu beschrieben hat: Sie entfaltet sich nicht nur zwischen herrschenden und beherrschten Klassen, sondern auch innerhalb religiöser Institutionen selbst, zwischen etablierten Amtsinhabern und charismatischen Außenseitern, zwischen traditioneller Liturgie und populärer Frömmigkeit.

Ein zentrales Konfliktfeld bildete die religiöse Musik. Während Abuna Samaan evangelikal geprägte Worship-Musik und zusätzliche Instrumente über die traditionellen Zimbeln hinaus in die Gottesdienste einband, versuchte das Patriarchat, diese Praxis zu unterbinden, um den liturgischen Rahmen zu sichern und die konfessionelle Identität zu wahren. Charismatische Akteure wie Abuna Samaan widersetzten sich diesen Vorgaben jedoch gezielt und forcierten stattdessen ökumenische Allianzen sowie transnationale Verflechtungen (Roy 2017: 69, 73).

Dieser Versuch, neue Bündnisse außerhalb der eigenen Kirchenleitung zu schmieden, lässt sich nicht nur als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit, sondern vor allem als Mittel der symbolischen Repositionierung innerhalb der kirchlichen Ordnung verstehen. Durch diesen Austausch entstanden alternative Formen religiöser Autorität, die sich nicht aus der Hierarchie der koptischen Kirche ableiten, sondern global verortet sind. Um diese Position zu stärken, knüpfte Abuna Samaan neue Netzwerke, was zu zahlreichen Besuchen in der Felsenkirche führte und seine Rolle als Brückenfigur im globalen Christentum weiter festigte.



Abb. 6. Das beigefügte Bild zeigt eine Wandinstallation mit Fotografien aus dem Ausstellungsbereich der Felsenkirche, auf denen Abuna Samaan gemeinsam mit prominenten religiösen Persönlichkeiten zu sehen ist. Zu den Besuchern zählten unter anderem der australische Evangelist und Motivationsredner Nick Vujicic sowie Anjezë Gonxhe Bojaxhiu, bekannt als Mutter Teresa. Solche Begegnungen trugen zur transnationalen Legitimation seiner Autorität bei und stärkten zugleich das Selbstbewusstsein seiner Gemeinde.

Für viele Gläubige war Abuna Samaan damit mehr als nur ein charismatischer Prediger, er wurde zur Verkörperung spiritueller Authentizität in einem Umfeld institutioneller Begrenzung bei gleichzeitiger globaler Verfügbarkeit. In Anlehnung an Bourdieu lässt sich dieser Vorgang als symbolische Selbstsetzung eines religiösen Führers deuten, der nicht nur von außen bestätigt wird, sondern sich selbst als Autorität hervorbringt:

“ Der charismatische Führer wird für die Gruppe, was er für-sich-selbst ist, statt – wie die Beherrschten im symbolischen Kampf – für sich zu sein, was er für den Anderen ist; er ‚macht‘ die Meinung, die ihn macht; er konstituiert sich als ein von jeglicher Äußerlichkeit Freier, als Unumgehrbarer und Absoluter – kraft seiner Symbolik der Macht, die für seine Macht deshalb grundlegend ist, weil erst sie ihm ermöglicht, die eigene Objektivierung selbst zu erzeugen und durchzusetzen. (Bourdieu 1987: 332)

Diese Selbstsetzung erklärt auch, weshalb sich Abuna Samaan trotz institutioneller Begrenzungsversuche verstetigen konnte. Nicht weil sie formal legitimiert war, sondern weil sie sich performativ in der religiösen Erfahrung der Gläubigen verwirklichte.

Die narrative Praxis symbolischer Gewalt

Eine alte koptische Überlieferung erzählt von einem Wunder, das sich im 10. Jahrhundert zur Zeit des vierten fatimidischen Kalifen Al-Mu'izz (932-975) ereignet haben soll. Um die Wahrheit des christlichen Glaubens zu prüfen, forderte der islamische Kalif die Verwirklichung eines neutestamentlichen Verses aus Mt 17,20, indem es interpretationsgemäß heißt, dass wenn Christen nur Glauben wie ein Senfkorn hätten, sie in der Macht seien, einen Berg zu versetzen. Angestiftet von dem vom Judentum zum Islam konvertierten Wesir Yakub Ibn Killis, soll der Kalif die koptische Minderheit in Kairo aufgefordert haben, den Berg *Muqattam* allein durch die Kraft ihres Glaubens zu versetzen, andernfalls würde er die gesamte christliche Bevölkerung töten lassen. Der koptische Papst Abraham I. bat in dieser Bedrängnis um göttliche Hilfe und begegnete durch eine Vision Simon dem Gerber (arab. *Samaan el-Kharraz*), der als demütiger Asket galt und aufgrund einer Selbstverstümmelung auf einem Auge blind war. Durch sein Gebet und unter dem Zeichen des Kreuzes soll sich der *Muqattam*-Berg vom Boden erhoben und seine Position verändert haben, was als ein göttliches Zeichen verstanden wurde, das den Kalifen beeindruckte und die koptische Gemeinde vor der Vernichtung bewahrte.

Diese Erzählung fungiert bis in die Gegenwart als identitätsstiftendes Narrativ der koptischen Minderheit in Ägypten. In besonderer Weise manifestiert sie sich in der Felsenkirche, in deren Kontext verschiedene symbolische Parallelen gezogen werden. Die augenfälligste liegt in der Namensgebung Abuna Samaans, die unmittelbar an Samaan el-Kharraz erinnert. Darüber hinaus kann auch die körperliche Versehrtheit Abuna Samaans, dessen Augenlid infolge einer Gesichtslähmung zu Lebzeiten deformiert war, als Verweis auf Samaan el-Kharraz gedeutet werden, der in der Überlieferung als einseitig erblindet erscheint. Solche äußerlich wahrnehmbaren Analogien tragen dazu bei, Abuna Samaan in der Wahrnehmung seiner Anhänger*innen als spirituellen Erben beziehungsweise als erneute Verkörperung des heiligen Simon zu positionieren. Die in der Felsenkirche vollzogenen Gottesdienste und Gebete schreiben dem Berg damit die Funktion eines liturgisch-symbolischen Zentrums gelebten Glaubens zu, dessen Ausstrahlung bis in die koptische Diaspora hineinreicht.

Diese Form der Erinnerungsarbeit lässt sich im Sinne Bourdieus ebenfalls als symbolische Gewalt deuten, in dem das Wunder die spirituelle Ordnung der Kirche legitimiert und zugleich die strukturelle Ungleichheit verschleiert, der die koptische Minderheit ausgesetzt ist. Die Erzählung wird nicht länger als Mythos, sondern als alltäglich gelebte Wahrheit vermittelt, indem der Berg Zeichen für göttliches Eingreifen und Macht ist. Die besondere Kraft des Ortes in Verbindung mit der Person Abuna Samaan liegt dabei gerade in der unhinterfragten Anerkennung durch die Gläubigen. Gleichzeitig manifestiert sich in der Gestalt von Abuna Samaan eine Form von charismatischer Autorität, die jenseits institutioneller Strukturen begründet ist. Die Felsenkirche wird so zu einem Ort, an dem religiöses Charisma konkret erfahrbar und institutionell wirksam wird.



Abb. 7. Das Wandbild in dem Altarraum zeigt das Wunder des *Muqattam*-Berges. Im Zentrum hebt sich ein massiver Felsen durch strahlendes Licht vom Boden ab. Links steht eine Gruppe muslimischer Figuren in traditioneller Kleidung, darunter der berittene Kalif *Al-Mu'izz* sowie weitere Zuschauer in Staunen oder Furcht. Rechts stehen koptische Geistliche und Gläubige im Gebet versammelt. In der Mitte des Klerus steht der Gerber Simon, der durch seine demütige Haltung und Gebet als Kraft hinter dem koptischen Papst steht. Die Komposition inszeniert das Wunder als triumphale Antwort des christlichen Glaubens auf die Herausforderung durch die islamische Obrigkeit. Fotoquelle: Stefan van der Hoek

9. Fazit und abschließende Reflexion: Symbolische Gewalt als Katalysator religiöser Transformation

Die Analyse der charismatischen Bewegung rund um Abuna Samaan am *Muqattam*-Berg und die enge Verbindung zwischen den Marienerscheinungen von *Zeitoun*, den Heilungswundern und Exorzismen sowie die tradierten Wundererzählungen verdeutlichen, wie tiefgreifend symbolische Gewalt die religiösen und sozialen Dynamiken innerhalb der koptischen Kirche prägt und dabei einen Spannungsbogen eröffnet, in dem symbolische Gewalt unentwegt ausgehandelt wird. Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt bietet dabei ein wertvolles theoretisches Instrumentarium, um zu verstehen, wie religiöse Autorität konstruiert, stabilisiert und herausgefordert wird.

Abuna Samaan fungierte hierbei als Beispiel, um nicht nur als spiritueller Führer, sondern auch als Akteur symbolischer Gewalt, der durch performative Akte wie Exorzismen und Heilungsrituale die Deutungshoheit über spirituelle Erlebnisse für sich beanspruchte, analysiert zu werden. Die Praxis von Geisteraustreibungen und Heilungen ist nicht Ausdruck persönlicher charismatischer Autorität, sondern auch Mittel zur Mobilisierung sozialer und religiöser Gemeinschaften, die am Rande der Kairoer Stadtgesellschaft leben.

Gleichzeitig zeigt die institutionelle Reaktion der koptischen Kirchenleitung auf charismatische Bewegungen, dass symbolische Gewalt innerhalb religiöser Felder stets ein umkämpftes Feld ist. Die Marienerscheinungen von *Zeitoun* wurden von der Kirchenführung aktiv als spirituelles Kapital genutzt, um die kollektive religiöse Identität zu stärken und die eigene Autorität zu festigen. Im Gegensatz dazu versuchte die koptische Kirche, charismatische Führungsfiguren wie Abuna Samaan zu regulieren, um die Kontrolle über spirituelle Deutungsprozesse zu behalten. Diese Dynamik verdeutlicht die zentrale These Bourdieus, dass symbolische Gewalt nicht nur ein Werkzeug der Dominanz, sondern auch ein Raum für Widerstand und Transformation sein kann (Bourdieu 2001: 228). Charismatische Akteure wie Abuna Samaan operieren innerhalb bestehender Machtverhältnisse, fordern diese zugleich heraus, indem sie neue Formen spiritueller Praxis etablieren und marginalisierte Gemeinschaften einbinden (Moebius/Wetterer 2011: 5). Die koptische Kirche befindet sich somit in einem anhaltenden Spannungsfeld zwischen Tradition und charismatischer Erneuerung, wobei sich nach dem Tod von Abuna Samaan neue Veränderungen einstellen mögen. Während charismatische Bewegungen bestehende Machtstrukturen destabilisieren, tragen sie gleichzeitig zur Vitalisierung der Kirche bei. In diesem Sinne lässt sich symbolische Gewalt auch als Katalysator für religiöse Transformation verstehen, die es ermöglicht, die Kirche von innen heraus zu transformieren, während sie bestehende Hierarchien in Bewegung setzt.

Eine diakonische Autorität erweist sich im Fall von Abuna Samaan als treffende Beschreibung, da sie eine intermediäre Form religiöser Macht bezeichnet, die sich weder vollständig in der charismatischen Ausnahmeform noch in der institutionellen Hierarchie erschöpft. Abuna Samaan wirkte nicht nur als spiritueller Heiler und Exorzist, sondern als vermittelnde Figur zwischen gesellschaftlichen Randgruppen und dem religiösen Zentrum. Seine Autorität speiste sich maßgeblich aus seiner praktischen Nähe zu den Bedürfnissen und Leiden marginalisierter Menschen, wodurch er eine spezifisch diakonische Form von Legitimität aufbauen konnte.

Diese diakonische Autorität war zwar performativ und relational, indem sie aus der kontinuierlichen Zuwendung zu den Bedürftigen, den Wundern, den exorzistischen Handlungen, der Fürbitte und der Ermutigung zur Selbstermächtigung entstand, aber anders als reine charismatische Führung, die auf singulären Offenbarungen oder einem einmaligen Ausbruch von Erweckung beruht, entwickelte sich die Autorität Abuna Samaans durch eine langfristige Praxis der Hingabe, die insgesamt 50 Jahre zählte. Insofern ergänzt das Konzept diakonischer Autorität Bourdieus Theorie symbolischer Gewalt um eine konstruktive Dimension. Es verweist auf die Möglichkeit, innerhalb eines symbolisch umkämpften Feldes nicht nur Deutungshoheit zu beanspruchen, sondern diese zugleich im Dienst an der Gemeinschaft zu verflüssigen und neu auszurichten. Abuna Samaans charismatische Praxis war nicht nur ein Akt der Machtausübung, sondern auch ein Akt der spirituellen Solidarität. Diakonische Autorität beschreibt damit eine Form symbolischer Macht, die sich durch Nähe, Fürsorge und spirituelle Praxis legitimiert.

Literaturverzeichnis

- Armanios, Febe. 2025. „Watching Joyce Meyer in Cairo.“ In: *Christian Television and the Middle East*, hg. von Nadia Marzouki / Duygu Erbil. Oxford: Oxford University Press, 150-175.
- Asad, Talal. 2012. „Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak.“ *Social Research* 79 (2), 271-298.
- Attalah, Ramez. 2023. „Remembering Abouna Samaan, Creator of Cairo’s Cave Church.“ *Christianity Today* (30. Oktober 2023).
- Bedford-Strohm, Heinrich. 1993. *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit: Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Boochs, Wolfgang. 2015. *Die Kopten. „Kirche der Märtyrer“*. Heimbach: Bernardus Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*, hg. von John B. Thompson, übers. von Gino Raymond / Matthew Adamson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2000. „Genese und Struktur des religiösen Feldes.“ In: *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg. von Stephan Egger / Andreas Pfeuffer / Franz Schultheis. Konstanz: UVK, 39-110.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Meditationen: Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Desvaux, Philippe / Gaétan du Roy. 2020. „The Zabbaleen, an Over-studied Object?“ *Égypte/Monde arabe* 22.
- Didero, Maïke / Sarah Eldefrawi. 2019. „Cairo’s Zabbaleen. (Dis-)entangling the Urban and Social Geography of Informal Livelihoods in a Globalized Megacity.“ *Égypte/Monde arabe* 19, 91-110.
- Florin, Bénédicte. 2019. „Travailleurs des tanneries, travailleurs des déchets du Caire. Paysages urbains singuliers, histoires de familles et savoir-faire professionnels.“ *Égypte/Monde arabe* 19, 111-139.
- Fürtig, Henner. 2024. „Der Nahe Osten zwischen Aufbruch und Staatszerfall.“ *Aus Politik und Zeitgeschichte* 74 (12), 33-39.
- Guirguis, Max. 2018. „The Coptic Christian Minority in Contemporary Egypt since the Arab Spring.“ *The Journal for Interdisciplinary Middle Eastern Studies* 3, 37-71.
- House of Commons. 2013. *Securing the Human Rights of Coptic Christians in Egypt after the Arab Spring: A View from Canada’s Parliament*. Ottawa: Parliament of Canada.

- Kalender, Mehmet T. / Mahmud El-Wereny / Alexander-Kenneth Nagel. 2026. „Introduction: Religious authority in minority constellations and digital media.“ *ARGOS* 5 (2), 2-14.
- Karle, Isolde. 2011. *Leitung zwischen Macht und Verantwortung: Herausforderungen für kirchliche Führungskräfte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Karstein, Uta. 2019. „Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens (2000).“ In *Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, hg. von Christel Gärtner / Gert Pickel. Wiesbaden: Springer VS, 493-500.
- Leveugle, Samantha C. 2013. „The Copts and the Egyptian State: The Economic and Political Marginalization of the Coptic Christians of Egypt from Muhammad Ali to the Present.“ *UCI Undergraduate Journal* 16 (1), 13-24.
- Lukasik, Candace. 2025. *Martyrs and Migrants: Coptic Christians and the Politics of Persecution in the Global Context*. New York: NYU Press.
- Lukasik, Candace / Michael Akladios. 2025. „What is ‘Critical’ about ‘Critical Coptic Studies?’“ *Exchange* 54, 1-15.
- Magdy, Heba. 2016. „The History of the Cave-Church in Coptic Egypt.“ *Journal of The Faculty of Tourism and Hotels* 12 (1), 24-45.
- Meinardus, Otto F. 1992. „Drei Aspekte der Erneuerung der koptischen Kirche.“ *Oriens Christianus* 76, 101-122.
- Meyer, Günter. 2019. „Waste-recycling as a livelihood in the informal sector. The example of refuse collectors in Cairo.“ *Égypte/Monde arabe* 19, 61-76.
- Moebius, Stephan / Angelika Wetterer. 2011. „Symbolische Gewalt.“ *Österreichische Zeitung für Soziologie* 36, 1-10.
- Moebius, Stephan / Gerhard Schäfer, Hg. 2006. *Soziologie als Gesellschaftskritik: Wider den Verlust einer aktuellen Tradition*. Hamburg: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Moebius, Stephan / Lothar Peter. 2009. „Pierre Bourdieu und der Strukturalismus.“ In: *Bourdieu-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Gerhard Fröhlich / Boike Rehbein. Stuttgart: J.B. Metzler, 20-28.
- Nelson, Cynthia. 1973. „The Virgin of Zeitoun.“ *Worldview* 16 (9), 5-11.
- Pinggéra, Karl. 2009. „Die koptische Kirche.“ In: *Feindbild Christentum im Islam: Eine Bestandsaufnahme*, hg. von Ursula Spuler-Stegemann. Freiburg im Breisgau: Herder, 77-104.
- Reiss, Wolfram. 1998. *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche: Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung*. Hamburg: Lit.
- Rowe, Paul. 2014. „Democracy and Disillusionment: Copts and the Arab Spring.“ *Sociology of Islam* 2 (3-4), 236-251.

- Roy, Gaétan du. 2015. „Abūnā Sam‘ān un prêtre bâtisseur en Égypte.“ *Archives de sciences sociales des religions* 171 (1), 165-185.
- Roy, Gaétan du. 2017. „Father Samaan and the Charismatic Trend Within the Coptic Church.“ In *Copts in Context*, hg. von Nelly van Doorn-Harder. Cairo: American University in Cairo Press, 66-79.
- Roy, Gaétan du / Séverine Gabry-Thienpont. 2019. „Religious Dynamics in Post-Revolutionary Egypt.“ *Social Compass* 66 (3), 299-317.
- Roy, Gaétan du 2019. „Imaginer les marges urbaines du Caire: les *zabbâln* en récits.“ *Égypte/Monde arabe* 19, 33-50.
- Said, Edward. ⁹2009 [1979]. *Orientalismus*. München: C. H. Beck.
- Schmidt, Karin. 2022. „Bourdieu über Sprache und symbolische Gewalt.“ In *Bourdieu-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Karin Schmidt. Berlin/Boston: De Gruyter, 33-48.
- Stritzik, Leone. 2023. „Die Höhlenkirchen am Muqattam.“ *Papyrus Magazin* (20. Dezember 2023).
- Tolba, Nasser / Michael Wermke. 2025. „Parallel or Divergent Paths: The Impact of Religious Revival on Coptic Christian Education in the Orthodox Church of Alexandria in the Nineteenth and Twentieth Centuries.“ *TheoWeb* 2, 1-19.
- Weber, Max. ⁵1976 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yefet, Bosmat. 2016. „The Coptic Diaspora and the Status of the Coptic Minority in Egypt.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 43 (7), 1205-1221.

Verzeichnis der Bildnachweise

- Abb. 1: Marienerscheinung von Zeitoun in Kairo am 2. April 1968. Quelle: Homepage St. Mina Coptic Orthodox Church Hamilton, „The Apparition of Virgin Mary in Zeitoun“ (<https://www.stminahamilton.ca/2011/04/the-apparition-of-virgin-mary-in-zeitoun>, letzter Zugriff: 31.07.2025).
- Abb. 2: Grab von Abuna Samaan in der Felsenkirche von Muqattam, Kairo. Foto: Stefan van der Hoek.
- Abb. 3: Abuna Samaan bei einer Gebetsheilung im Rahmen eines Gottesdienstes in der Felsenkirche in Manshiyat Nasser. Foto: Gianluigi Guerica / AFP / Getty Images.
- Abb. 4: Figur über dem Altarraum der Höhlenkirche im Muqattam-Berg. Foto: Stefan van der Hoek.
- Abb. 5: Screenshot des YouTube-Videos mit Exorzismus am Schrein von Abuna Samaan. Christian Heaven Voice (<https://www.youtube.com/watch?v=-zO7n8bkwE0>, letzter Zugriff: 09.02.2026).

Abb. 6: Wandinstallation mit Fotografien aus dem Ausstellungsbereich der Felsenkirche.
Foto: Stefan van der Hoek.

Abb. 7: Wandbild zum Wunder des Muqattam-Berges im Altarraum. Foto: Stefan van der Hoek.

Über den Autor

Dr. **Stefan van der Hoek** ist Forschungsreferent an der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe und koordiniert dort das Forschungs- und Promotionszentrum *Tiefes Forschen*. Seine Forschungsaktivitäten umfassen pentekostale Bewegungen des Globalen Südens, Migrations- und Diasporaforschung sowie religiöse Bildungsforschung. Von August bis November 2025 war er als *Visiting Scholar* am Theological Seminary in Princeton (USA) tätig. Seit dem Wintersemester 2025/26 übernimmt er die Vertretungsprofessur für Evangelische Religionspädagogik an der Universität Duisburg-Essen.

E-Mail: vanderhoek@evh-bochum.de

Abstract in English

This article examines the role of symbolic violence in relation to authority by drawing on a recent case study from the charismatic renewal movement within the Coptic Orthodox Church in Egypt. Using Pierre Bourdieu's theory of symbolic violence, the article offers a detailed analysis of how Abuna Samaan—who devoted his priestly ministry primarily to the Zabbaleen (garbage collectors) in Manshiyat Nasser, a district of Cairo—acquired a distinctive form of authority through exorcisms, healing rituals, and charitable practices. This authority extended beyond the Coptic Church itself and posed challenges to its hierarchical structures. The analysis is based on the author's own observations and spontaneous narratives, as well as on previous ethnographic studies. The article demonstrates that charismatic leaders such as Abuna Samaan act not only as spiritual renewers but also possess the capacity to transform existing power structures through the mode of authority characteristic of a "diaconal leader." Furthermore, it explores the dynamics of intra-church conflicts that arise from tensions between charismatic movements and the Coptic Orthodox hierarchy, as well as from processes of (de-)territorialization, digitalization, and internationalization. In doing so, the article provides new insights into contemporary negotiations of religious authority and the transformative power of symbolic violence within the Coptic Church.



Facing the shaikh: Sufi authority through self-representation in Halveti Facebook communities

Evelyn Reuter

Published on 05/05/2026

Abstract

This paper explores the self-representation of Sufi shaikhs on Facebook in establishing their authority over communities during the COVID-19 pandemic. The study investigates the created self-image of shaikhs as online authorities through their social media activities and content, using the example of the Halveti Order in Albania, Kosovo, and North Macedonia. As the Halvetis in Southeast Europe are not organised under an umbrella organisation, individual accounts of shaikhs and collective accounts of the local communities are analysed as means of self-representation. The produced content highlights various aspects of the shaikhs' self-understanding and mission, referring among other things to the orders' history, as well as to (religious-)political issues. The analysis of this content also reveals different roles these leaders assume in the digital space, which are categorised analytically. This paper aims to decipher what the shaikhs' social media activities and content reveal about their self-image as online authorities, thereby contributing to an understanding of the impact of digital media on religious dynamics and communities. Methodologically, the study relies on online observations of Halveti shaikhs' accounts on Facebook. Facebook is chosen as the focal point, for it is the most widely used digital platform in the examined region.

1. Introduction

Traditionally, the authority of Sufi shaikhs is established through direct, interpersonal interaction. With the rise and spread of internet usage, this authority has been extended into the digital realm. This is because Sufi groups, like many other religious groups, progressively use social media, despite some initial scepticism that the increased use of internet might be destructive to the (offline) communities (Cheong et al. 2009: 292; Milani/Possamai 2013; Pietrobruno 2018; Dudoignon 2020).

During the COVID-19 pandemic and subsequent lockdowns, contact restrictions gave rise to social media use for the purpose of socialising with others (Dixon 2025). The pandemic did not necessarily result in significant alterations to the activities of religious groups, but rather accelerated pre-existing trends. Some Sufi shaikhs, for instance, adopted online platforms to facilitate rituals such as the *dhikr* prayer (Othman 2022). This transition reflects a continuity of

Corresponding author: Evelyn Reuter, University of Graz.

To quote this article: Reuter, Evelyn. 2026. "Facing the shaikh: Sufi authority through self-representation in Halveti Facebook communities." *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 101–122. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9722.



License by ARGOS and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

“pandemic responses with pre-pandemic trends, as they unfold in accordance with pre-existing cosmologies, theologies, liturgies, and social hierarchies of presence” (Lorea et al. 2022), showing how Sufi leadership has adapted to the challenges and opportunities of the digital era.

This study concentrates on discursive strategies, i.e. actions and attributions, in social media to establish shaikhs as Sufi authorities online within traditionally offline communities. I draw on the conceptual framework of authority proposed in the introduction to this special issue (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026), focusing on the structural context and sources of authority.

While previous research on online religious authority mainly focused on Christian communities (Cheong 2016, Campbell 2020), examining those religious leaders who have become prominent and highly visible online figures, studies of Sufi communities have shown that the internet fundamentally reshapes both authority relations and communal formations (Milani/Possamai 2013; Piraino 2016; Dudoignon 2020; Hidayati 2022; Rozehnal 2023). These works demonstrate that Sufi orders simultaneously transmit and transform rituals, teachings, and hierarchies in digital spaces.

Dudoignon (2020) highlights the dual dynamic of preservation and transformation of authority structures in “Cyber-Sufism,” whereas Hidayati (2022) illustrates the re-establishment of authority in digitally active but locally embedded milieus. In contrast, the present study addresses the Halveti Order in Southeast Europe, a community marked by centuries of local continuity and patterns of emigration rather than immigration (Clayer 2011). While a few shaikhs also use platforms such as YouTube or personal blogs, the Halveti community overall maintains a conservative-traditional practice. Its digital activities mostly observable on Facebook – suggest only a limited degree of transformation so far.

This distinct regional, historical, and socio-structural profile renders the Halveti order an exemplary case for investigating the persistence and adaptation of religious authority within a locally rooted and digitally circumspect milieu. Thus, it stands apart from migration- and digitisation-centred studies that focus on transnational, globally networked orders such as the Naqshbandi, Nimatullahi, or Inayati (Milani/Possamai 2013; Piraino 2016; Rozehnal 2023). By examining how Halveti shaikhs use Facebook to articulate authority within a localised and digitally cautious context, this study expands existing discussions of “Cyber-Sufism” beyond migration and global mobility, foregrounding the continuities of authority and locality in the digital sphere.

The research gap I refer to concerns the self-representation of various Sufi shaikhs – even those less popular. This gap is tackled by the main research question: What do the shaikhs’ social media activities and content reveal about their self-image as online authorities? I will show that different shaikhs exhibit varying degrees of effort or success in establishing authority online, reflecting diverse strategies and self-perceptions in the digital space.

Due to practical research reasons, only the accounts and pages of shaikhs and their local Sufi groups are considered, as they are more meaningful than other pages. Although authority only emerges in relation to others, this study does not analyse interactions with other Facebook

users. The focus is also set on shaikhs because they can be recognised by their title or description.

This research aims to answer two subordinate questions: First, what authority strategies and sources do shaikhs utilise in their social media content? For instance, do they refer to the group's history and collective memory, or do they guide religious practices based on their personal knowledge and experience? Second, which role do shaikhs, as heads of their local groups, play on social media? Are they a focal point or do they tend to keep a low profile online?

In order to answer these questions, I first outline why shaikhs can be understood as Sufi authorities, even on the internet, before giving methodological remarks on how to research social media usage in Southeast Europe through online observations. Focusing on the Halveti order, I provide an overview of its history in the focus region and the presentation of the shaikhs on Facebook. After the overview, I analyse the shaikhs' Facebook activities. The results, which stem from the content communicated on the considered accounts, reveal the shaikhs' strategies and resources, allowing me to categorise the shaikhs' self-representation based on their communication styles. Thus, the findings of this study also give insight into the digital literacy of the examined Sufi actors.

2. Sufi authorities going online

Following Green's approach, I consider Sufi orders as a "tradition of powerful knowledge, practices and persons" (Green 2012: 3) to make them historically accessible and to capture their complexity, highlighting the teacher-disciple relationship as a central feature of Sufism.

However, although Sufi orders are hierarchically structured, there "is no single, universal system of institutional authority in Sufism" (Rozeňnal 2023: 156). This assertion aligns with the general observation that authorities are formed through the negotiation of various "centres of power" (Horsfield 2016: 64). In this context, according to Horsfield, media is used to establish an individual as an authority figure as well as for the construction and maintenance of a hegemonic worldview in which that authority is perceived as legitimate.

Sufi authority is negotiated between the interplay of these power centres. This definition highlights a leader-determined transmission of knowledge and practices as well as multigenerational cultural re-production. Furthermore, the synchronic teacher-disciple relationship forms a cross-generational series from a diachronic perspective, which can be traced back to Muhammad (570–632), considered the last prophet, and which is a group-forming reference to the past. Another category of authority to be considered is *text* (Hidayati 2022: 211). This refers primarily to Qur'an as the main written source in Islam. It also includes the hadith, which is the oldest canonised interpretation of the Qur'an, which contains assertions about Muhammad's deeds that have normative autonomy according to the Islamic perception. The writings of several Sufis such as Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058–1111) or Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207–1273) can also be regarded as authority texts. Thus, *knowledge* may be considered

a text-related expertise in the sense of recitation and interpretation. Consequently, shaikhs as Sufi leaders are not the ultimate authorities, rather one authority for a specific group – traditionally a local community.

Shaikhs as local authorities also maintain their community by transcending time, generations and borders. To construct their authority and to foster receptive groups, the shaikhs tie countervailing features of Sufi orders to discursive strategies. Some strategies are obvious: interpreting Qur'an verses and quotes of former Sufi masters, showcasing theological knowledge and expertise, or presenting the groups' history as collective memory. Hence, it seems reasonable to include some of the sources of authority that the editors outline in this volume's introduction (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026).

The description *community* implies an equality among the members contrary to the hierarchical structures. The terms "brotherhoods" or "fraternity" especially suggest a certain degree of equality (Geoffroy et al. 2012). But due to the hierarchy, this idea relates mainly to members that form a hierarchy below a shaikh, although even those can be differentiated by their initiation or special tasks (Trajanovski 2018: 145).

Concerning the utilisation of the internet, Rozehnal's findings provide insights into the distinction between leadership and authority. As there is no single institutionalised authority among Sufis, he posits that "each Sufi order ultimately makes its own decisions about if, when, and how to engage digital media" (Rozehnal 2023: 156). Moreover, the case of the Halveti order in Southeast Europe, which is not structured within a cross-border umbrella organisation, demonstrates that each local group operates independently, despite their historical connections. Furthermore, Rozehnal shows how Sufi shaikhs as group leaders may become online authorities by determining which content is shared:

“ In practice, the style and content of Sufi web pages and social media are typically shaped by a community's living Sufi master, often in consultation with senior disciples and technophile (usually younger) webmasters. Regardless of background and biography, it is the individual Sufi teacher who ultimately charts the course for his/her community, navigating between the boundaries of the digital and analog worlds. (Rozehnal 2023: 156–157)

The utilisation of the internet, and in particular social media, enables Sufi shaikhs to expand the reach of their work if they proactively engage with new platforms (Hidayati 2022: 231). A study about pastors on Twitter revealed five strategies of how they establish religious brandings in order to become a successful key agent in social media (Cheong 2016: 89–96):

- Turning their name into a brand by using engaging bio descriptions and/or creating an appealing, meaningful neologism for their username,
- Marketing of their own products through strategical micro-blogging, cross-posting, tagging colleagues and referencing other users by name-dropping,

- Posting to engage their community, facilitating social interactions at events such as prayers and rituals that took place locally before the pandemic,
- Posting behind the scenes reports about their physical and emotional work, their family life and travels, which signals approachability,
- Incorporating quotes from renowned religious figures and their subsequent interpretation in brief sermons to achieve pedagogical objectives.

These strategies can also be identified among proactive Halveti shaikhs on Facebook. However, it is a fallacy to assume that all Sufi leaders with a social media account become prominent online figures or try to grow their religious authority through online platforms. To begin, not all shaikhs have social media, and those that do may not actively use it for religious matters. They may use social media for private reasons or to prevent a void being created that someone without official legitimacy can fill and establish themselves as an alternative authority.

In general, it is hardly possible to prevent such a case or to stop non-legitimised others from producing unchecked content due to the democratic functionalities of these platforms: religious leaders and their groups' members have the same possibilities and rights (Pietrobruno 2018: 525). Shaikhs are not privileged in social media due to their religious role, but equal to members on these platforms. In addition, equality in social media is guaranteed as platforms allow "interpersonal religious interaction with others" (Cheong et al. 2009: 292). Thus, when members do not question the shaikhs' online authority through alternative accounts or challenging posts in the groups, they respect and maintain the transfer of the shaikhs on-site authority to social media. This can also be considered a sign of clear and strong order structures, at least on the local level (Piraino 2016: 101).

The increasing emergence of online religious authorities during the pandemic, including those not officially recognised, was a noteworthy occurrence. They emerged mainly due to the loss of face-to-face contact between religious leaders and their group members and the need for other types of social contact if the religious leaders did not fulfil members' needs in this new and challenging situation. In the literature, this development is coined as *Sufism online* and *online Sufism*. While the first phrase means centralised sharing of traditional content such as information about the order and events, the second phrase emphasises the decentralised dissemination of information about the religion by members (Dudoignon 2020: 409–410). Pre-pandemic studies showed that popular internet presences, either as *online Sufism* or *Sufism online*, are attributable to relatively young followers who are receptive to certain formats which expand the order (Piraino 2016: 100). Furthermore, *Sufism online* is fostered by fluid structures of an order (Piraino 2016: 101).

This study examines only the accounts of the local communities and their shaikhs and thus neglects *online Sufism*, namely content production by users who are not also legitimate offline authorities. The category *online Sufism* should though be considered in the analysis due to the lack of a control instance, such as a cross-border umbrella organisation. Theoretically,

independent shaikhs can randomly consume and share on social media platforms whatever content they like and think fits into their worldview. Hence, they may merge several discourses and even contradictory content (Pietrobruno 2018: 523–537). Moreover, shaikhs may distribute content to maintain and construct themselves as online authorities, utilising, for instance, the abovementioned characteristics and sources.

According to my observations, the shaikhs primarily address their local communities as target groups on social media. Especially during the pandemic, they focussed on local groups to address challenges such as the lack of face-to-face contact. This is evidenced by the use of the local language rather than a global language; the presence of shared images depicting either the shaikhs, members of the local communities, or the lodges (so-called *tekkes*) and mausoleums (so-called *türbes*); as well as the emphasis on local history, which is often framed as the culmination of the historical trajectory of Islam in general or the order in particular. As the shaikhs are free to choose and present which issues they communicate online, they might also embody several types of online authority.

Furthermore, the members of the main target group – those from the analogue pre-COVID community who also use Facebook – remember the analogue community because of their shared offline experiences, probably hoping for a reunion soon. Considering these changes during the pandemic, increased social media use could symbolise the continuation of previously in-person activities. However, through online activities, Sufi orders may attract further people, whether it be members from other local groups, previous local members settled abroad, non-Sufi Muslims, or even non-Muslims that have friendly connections to the shaikh or the group.

3. Considering social media in Southeast Europe as a research source

The use of social media demonstrates the increasing role of information and communication technologies as a crucial part of social life. Even Sufi agents using social media platforms have deeply connected social media with religious practices. Among them, shaikhs, dervishes, sympathisers, orders, and umbrella organisations are individual and collective actors that should be considered.

The survey of the Balkan Investigative Research Network (Jeremic/Stojanovic 2021) and the annual reports of DataReportal give an overview of the use of social media in Southeast Europe. In the region, the most used social media platform is Facebook (Jeremic/Stojanovic 2021). DataReportal also offers data about the use of Facebook Messenger, Instagram, LinkedIn, and Twitter. In North Macedonia, Kosovo, and Albania, the second and third most popular social media platforms were Facebook Messenger and Instagram by the end of the pandemic (Kemp 2022a, 2022b, 2022c). Twitter is not used by more than 5 percent of people in these countries and thus is used even less than the business-oriented platform LinkedIn.

In this case study, I examine Facebook accounts of local Halveti communities that are collectives and those that are led by individual shaikhs from North Macedonia, Albania, and Kosovo. On

Facebook, such as on many other social media platforms, users can cross-post entries from other platforms such as YouTube or blogs, an action that is rarely done in the reverse. Hence, the investigation of Facebook posts is triangulated by these cross-posts. I do not consider Facebook Messenger due to the private settings that are implied in such a platform where individuals share information in private. Twitter will also not be considered due to its limited popularity in these countries. Furthermore, the few entries on Halvetis on Twitter are mainly from Turkey, i.e. outside of the chosen research area, and rarely refer to the post-socialist region.¹

The collection of data on social media platforms is challenged by ethical and technical issues. Ethically, the collection is mainly determined by the *General Data Protection Regulation* (GDPR) (Schulz/Hennis-Plaesschaer 2016). This regulation differentiates between “personal data” (Art. 6) and “special categories of personal data” (Art. 9). The latter category includes information about someone’s “racial or ethnic origin, political opinions, religious or philosophical beliefs”. This clause refers to the data that this study is investigating. Although the *GDPR* prohibits collecting and processing of this data (Art. 9, par. 1), there are three legitimate ways to do so. First, informed consent allows the processing of even sensitive data types (Art. 13 GDPR). Secondly, data can be processed by pseudonymisation (Art. 5 par. 5 GDPR). Finally, irreversible anonymisation enables data processing, for there are no longer any personal references.

The ethical issues influence the technical side of data collection directly: The anonymisation generates a technical challenge for data collection in social media due to the academic principle of intersubjective comprehensibility. For instance, screenshots can rarely be anonymised sufficiently to fit this standard.

In addition to the legal challenges, ethical research must weigh which information social media users want to share publicly and which privately. Facebook and other social media should be considered private sites due to the registration barrier. Nevertheless, according to a decision from a United States court that has “examined Facebook’s privacy policy [...] individuals have no reasonable expectation of privacy in information they post” (Moreno et al. 2013: 710). However, studies have shown that religion and religious issues discussed in online boards are considered private, especially when users register under pseudonyms (Neumaier 2016: 457–459). Thus, the use of clear names, including religious titles, or pseudonyms must be considered as a further sign of users’ awareness of sharing information in a public versus private space.

Therefore, I collected data by observing several Halveti Sufi accounts on Facebook with public settings while taking only paraphrased notes. These notes refer to the local groups and discussed issues and include general observations about the actors’ activities. Considering ethical standards regarding processing public and private data in research (Kozinets 2020: 197–198), I protect user rights and preserve a certain degree of anonymity which is generally difficult to guarantee with

¹ The data from Twitter has been collected with the free Google Sheet template tool TAGS since 05 December 2020, using the search term “halveti”. The results include tweets referring to the Halveti Sufi Order, and exclude tweets from users having “halveti” in their name.

small samples. Although this documentation style is not standard in the *netnography* approach as an internet-based equivalent to ethnography (Kozinets 2020: 236–239, 290–292), this style of investigating corresponds to rather traditional field research methods such as observing and taking field notes. Moreover, by integrating insights from field research, I question the strict distinction between field research on site and digital research in social media. Hence, I adopt Klausner’s *more-than-digital-field* concept, which frames digitality as a wide range of expressive forms, techniques, and technologies that are in constant transition and entanglement with the analogue world (Klausner/Eckert 2023: 5).

The time frame of this study focuses on the first twenty months of the COVID-19 pandemic (March 2020–October 2021). This period introduces an increased use of social media due to several of the measures taken to prevent the spread of the virus in which people were forced to limit personal encounters with other community members. However, the period also covers a kind of adaptation to the new circumstances, i.e. living with the virus, but without further state restrictions. For example, although Muslims in Southeast Europe found “marking another Ramadan under COVID restrictions difficult,” in the second year of the pandemic (Buyuk/Isufi 2021), most of them gathered having taken into consideration the current conditions and warnings (Buyuk/Marusic/Bami 2021).

4. Halvetis in Southeast Europe

The Halveti Sufi order is a well-researched group. However, the existing research mainly focuses on the order’s history, as illustrated by the studies of scholars from Southeast Europe. They either compare the distribution of Halvetis in the Balkans with other Sufi orders, or they offer case studies about the historical changes of the Halvetis within a specific region or state (Izeti 2008; Palikruševa 2013; Türk 2015; Dobruna 2017). Only single empirical studies exist that refer to contemporary local Halveti groups, their relations to the non-Sufi Muslim community (Endresen 2017), or groups’ internal negotiations of legitimate shaikh positions (Trajanovski 2018; Bria 2019).

The order emerged in present-day Azerbaijan with its name deriving from the Arabic term *khalva*, meaning retreat (to prayer) (Curry 2010: 37, 60). During the 15th century, the Halvetis became a Sunna-conformist community with close connections to Ottoman politics. At that time, the order has also spread in Southeast Europe (Clayer 1994). The Halvetis were one of the most influential Sufi orders in the Ottoman Empire and have remained so in Southeast Europe through today (Clayer 2011).

However, the Halvetis have been influenced by political changes such as all Sufi orders. During the formation of nation states and the establishment of socialist systems, religion was generally suppressed or banned, and Sufi communities, in particular, were marginalised; they almost disappeared. The reduction in their numbers, however, is no reason to consider Sufi groups as religious minorities, which as a political concept focuses on the quality of relationships rather than the quantity of members (Stausberg/van der Haven/Baffelli 2023). This is mainly because Sufi

communities have rarely been explicitly targeted for marginalisation but instead targeted as Muslims, for within predominantly Christian states, they fit even less into the image of Christian heritage that is instrumentalised in nation-building (Clayer/Bougarel 2017: 153).

In addition to religious-political decisions, which includes the infrastructures and privileges of Muslim communities, in general, and Sufi orders, in particular, emigration also contributed to the marginalisation of Muslims. Yugoslavia, for instance, made an agreement with Turkey in the 1950s that led many Muslims to emigrate to Turkey which in turn heightened the marginalisation of Muslims, including Sufi orders (Clayer/Bougarel 2017: 133). The emigrations of so-called *Gastarbeiter* since the late 1960s to Western Germany may have also fostered marginalisation.

In the post-socialist period, Sufism experienced a revitalisation as Islam did generally (Elbasani/Roy 2015). There are, nevertheless, differences between the religious revivals of Islam and Sufi orders in the region. In Yugoslavia, the revival of Sufi orders started in the 1970s with the establishment of the Community of the Sublime Islamic Dervish Orders (Serbo-Croatian: *Zajednica Islamskih Derviških Redova Alije, ZIDRA*) in 1974 (Clayer/Bougarel 2017: 153). This organisation gathered Sufi orders from Bosnia-Herzegovina, Macedonia, and Kosovo to represent their interests against the more dominant, non-Sufi Islamic Community (Serbo-Croatian: *Islamska Vjerska Zajednica*) with its centre in Sarajevo. In 1977, the Sufi orders in Bosnia-Herzegovina left *ZIDRA* and joined the newly established Sufi Centre (Serbo-Croatian: *Tarikatski Centar*) under the control of the Islamic Community. After the disintegration of Yugoslavia, the Sufi orders in Macedonia also left *ZIDRA* becoming part of the Islamic Community based in Macedonia. In Albania, on the other hand, the revival could only start with the collapse of the socialist system as with all other religious communities (Endresen 2015; Bria 2019).

The Halveti order is neither cross-border nor nation-wide connected under an umbrella organisation. There are two possible reasons for that: First, the Halveti order is divided into different branches depending on their founders, such as Hayati, Jerrahi, Shabani, and Karabashi. Second, the order often is locally divided according to ethnicities such as Albanians, Turks, or Roma; Slavs are a rather marginalised group in the orders or do not even exist. However, not all local Halveti communities openly reveal their ethnicity or branch, either on social media platforms or during personal interactions, such as conversations or through information displayed on their buildings. Despite these reasons for separation, some local communities maintain contact with each other, especially when they are historically connected.

Nowadays, the Halveti order still exists “almost everywhere, but established most strongly” in (North) Macedonia, Albania, Kosovo, and Bosnia-Herzegovina (Geoffroy et al. 2012). However, the status and activities of the Halvetis and other Sufi orders in Bosnia-Herzegovina are indistinct due to the civil war (1992–1995) and the ethnic-based separation. Furthermore, some important shaikhs died in the last decades, leaving a gap in their communities. One of the latest studies mentions the Halvetis as a historically meaningful order, but highlights the Naqshbandi as the

most important contemporary order (Raudvere 2019). Consequently, I only focus on Albania, Kosovo, and (North) Macedonia.

In these countries, I also conducted field research between May 2016 and January 2020, which complement the present study. During this research, I observed that Halveti communities in the region are deeply embedded in local religious and social life. Their *tekkes* function not only as places of ritual practice but also as spaces of social cohesion. Authority within these communities is largely personal and relational: it is tied to the shaikh's reputation, lineage, and presence within the neighbourhood or village rather than to formal institutional structures, although Halvetis are Sunnis and therefore formally represented within national Islamic communities. Nevertheless, specific interests and traditions of the order are not necessarily articulated through these institutions. Such a situation only arises by chance when a shaikh is also a trained imam working within the official religious organisation. More relevant to the establishment of authority and structure are the existing networks of disciples, families, and local supporters that provide a stable offline framework within which digital activities have gradually gained importance. Consequently, Facebook functions as an extension of these established contexts, reinforcing rather than replacing traditional forms of authority and community.

As there is a lack of organisation on a national and cross-border level, only local groups are present on Facebook. During the investigation period, 15 local Halveti communities could be found on that social media platform: In North Macedonia, from Ohrid, Struga, Kičevo, Tetovo, Skopje, and two in Strumica; in Albania, from Tirana, Durrës, and the villages Hormova, Çërrila, and Eçmenik; and in Kosova, from Prizren, Rahovec, and Rugova.² Of these fifteen communities, eleven are registered under a collective Facebook group named after the location of the *tekke*. One of the groups is a closed one, so it is not considered in the present study due to the aforementioned ethical reasons. Another Facebook group was founded during the pandemic in February 2021 and thus proves the increasing significance of social media at that time. The rest of the local Halveti communities are represented by the shaikh's profile which is either private or official. Only one shaikh has a private and an official account. In addition to the collective Facebook groups, a few shaikhs use their own Facebook accounts to represent their communities.

However, there are some local Halveti communities in these countries that are neither visibly present on Facebook nor on any other social media platform. Some of them I met during my field research, for instance the group in Štip (North Macedonia), and others are mentioned in Facebook posts by other groups. Furthermore, some communities might be represented by their shaikhs whom I have not met yet. For instance, one shaikh in my sample conceals his connection to the order and his role. I could only identify him due to previous contacts. Some shaikhs who represent local groups on social media have migrated to other countries and supervise the groups

² Due to the aforementioned data protection decision, I refrain from referring to specific Facebook accounts by sharing their URLs or account names.

most of the time remotely. In these cases, the geographical location of the community is considered for the analysis.

5. Establishing Halveti authority on Facebook?

As leaders of Sufi orders, shaikhs are traditionally regarded as authoritative figures within their communities. This authority is often legitimised through spiritual genealogy (*silsila*), which serves to establish their legitimacy within the Sufi tradition. In light of the long Halveti tradition, the diffusion of the shaikhs' authority on the internet and in social media can be considered a rather contemporary occurrence. It can be assumed that the shaikhs view themselves as authoritative figures in their non-digital environment. This raises the question of whether they perceive themselves the same way online and how their social media activities and contents reflect their self-representation. In the following, I will analyse the Facebook content in order to prove whether and how Halveti shaikhs establish themselves as authorities. The analysis starts with an overview of the content produced on Facebook in the investigated period, relating it to strategies and sources of authority. The online authority types of the shaikhs are then analysed based on their communication styles and the content they share.

Content revealing authority strategies and sources

The Facebook posts of the abovementioned Halveti shaikhs and their groups cover a wide range of topics relating to religious and non-religious dimensions of the local groups. Some of these topics overlap regarding the authority sources elaborated by the editors of this special issue, which can be intermingled with the five strategies of Cheong (2016).

The posts on religious issues include proofs of Muslim and especially Sufi knowledge, such as quoting relevant texts. These include mainly Qur'anic verses, sayings of the Prophet Muhammad and Imam Ali, and writings of prominent Sufi figures that are not necessarily Halvetis, like Rumi. In addition to the quotes, on some Facebook pages, thoughts about these references are offered in the form of sermons and teachings that are sometimes cross-posted from blogs (Cheong 2016: 96). For instance, one of the blogs quoted on Facebook is a private one of a theologically trained imam and shaikh, who is also a professor for Philosophy of Arts (Izeti 2019).

Similarly, life experiences and everyday wisdoms are shared on the examined pages. These refer, for example, to the distinction between real and false friends or to good behaviour. These issues can be considered ethical. However, not all of them are connected to an Islamic source. Hence, they could also be identified as non-religious posts, although communicated by a religious account.

Further religious posts refer to fixed-termed occasions of the Muslim calendar. They include information about feasts, such as Bayram and Ramadan, and prayer times. These posts emphasise the Islamic tradition to which the Halvetis belong. This category of content relates to the authority source of *collective memory* because these events nurture the cross-generational community. In addition, short prayers and blessings are posted on such days. This may serve as a

means for the shaikh to engage the community, to provide background insights into their everyday life or to show-up as a role-model in challenging times (Cheong 2016: 94–95). Prayers are only considered a sign of expertise or reference to the collective memory if they are derived from a traditional text source. Individual prayers, however, can indicate wisdom, life experience or charisma. The same applies to festive greetings.

Likewise, reports on the shaikhs' activities and personal life can be considered under the authority sources of life experience or, even more so, charisma. For instance, evidence of the shaikhs' personal experience contributes to the attempt to become affable for followers, which is a sign of charisma. These include photos of meetings between shaikhs of different local groups or orders and between shaikhs and visitors, may they be members of the orders, sympathisers, or tourists. This kind of background information can also be combined with the authority building strategy of tagging the people which the shaikhs met (Cheong 2016: 92–93).

Further reports document gatherings of communities during a feast, a *dhikr* called group prayer, or rituals, in photos and videos. Although these posts include personal memories and thoughts, they must be interpreted as primarily aiming to signal the shaikhs' public accessibility through these group activities. At the same time, these posts refer to collective memory as an authority source because the shaikhs demonstrate that they are able to connect their own lives with the traditional religious practice. This is supported by further entries about the history of the *tekkes* and the death and funerals of past shaikhs, as well as the proclamation of new shaikhs who guarantee the future of the community. This is a way to announce their legitimacy in public.

As for the establishment of legitimacy through collective memory, historical relationships between the different local Sufi communities are sometimes described in the info boxes. These can overlap with contemporary connections. In addition to the info box, posts are used to emphasise solidarity bonds and to negotiate power positions. A group from Kosovo, for instance, showed solidarity with the group in Tirana by posting about the destruction of the wall around the *tekke* by the municipality of Tirana in 2020 (ResPublica 2020). The municipality legitimised its action by claiming the construction of the *tekke* did not receive proper permission.

Closely linked to inner Halveti network relationships, several posts explicitly point out the relation of the local Halveti group to the non-Sufi Muslims, i.e. the national Islamic Communities. The agents from two rural Halveti groups in Albania have highlighted their subordination to the Muslim Community of Albania (Albanian: *Komuniteti Mysliman i Shqipërisë*) during the negotiation process regarding the leadership of Albania's Halvetis. In North Macedonia, some groups shared information about the new leader of the Islamic Faith Community (Macedonian: *Islamska verska Zaednica*) and demonstrated their loyalty by visiting him. This case, too, is connected to a religiopolitical negotiation process after the previous leader had been dismissed for several controversial activities and statements (Marusic 2020). These posts refer to the authority source of social position either because they prove that the non-Sufi leaders

acknowledge the shaikhs who visited them or because it can be assumed that they acknowledge the shaikhs of the subordinate groups.

Furthermore, some accounts stress their ethnic or national affiliation and loyalty, which can also be seen as a strategy regarding the source of position. This applies less to North Macedonian politics, but rather to Albanian and Turkish politics, in which Roma groups also play a part. Another political topic during the investigation period was COVID-19 given the state restrictions and permissions that influenced religious life. With respect to the pandemic, some groups and shaikhs signalled their competence with photos of disinfection measures or by offering visitors masks. Others shared information about medicines to cure any disease, including COVID-19. Moreover, the pandemic has been interpreted from a religious perspective: Some have emphasised the opportunity for Sufi retreats during the lockdown, while others have asserted that praying can serve as a form of protection against the virus. These messages relate to the source of wisdom, although they are related to medicine and not originally to religion. This constitutes an additional benefit for shaikhs, particularly given their association with the capacity to heal, which can also be considered a divine gift and thus becomes part of the charisma strategy.

Additionally, some shaikhs disclose personal information regarding their background, which can be interpreted as a means for religious leaders to humanise themselves (Cheong 2016: 99). For example, they share pictures of their family members and activities. Among the family members are mainly their grown-up children and grandchildren but also their wives and other relatives. The photographic evidence demonstrates that the subjects engaged in a range of activities, including commemorating anniversaries and other significant occasions, as well as participating in informal gatherings. Additionally, the images depict instances where the subjects achieved certain milestones, such as acquiring status symbols or completing works that they found commendable. This humanising strategy can be related again to the authority sources of charisma and social position illustrating the affability of shaikhs and the high value attributed to family. Similarly, shaikhs disseminate information about various products, like footwear sold by family members, which can be interpreted as well. Additionally, some shaikhs repost entertaining content, such as video clips or intriguing material from other Facebook accounts or social media platforms. The aforementioned private entries serve to illustrate the approachability of the orders' heads, which is difficult to assign to one of the authority sources.

However, some local groups and shaikhs refrain from sharing their views, choosing to remain silent. Based on my observations in the field, there are several reasons for this reluctance to engage with Facebook or the absence of a Facebook profile. First, the local group may be characterised by a general lack of activity due to the relatively low number of members caused by emigration, mainly to Turkey during socialist times or to EU countries or the USA after the socialist regimes collapsed. The reason for a low profile can secondly be attributed to the character of the shaikh, who may be a reserved and inconspicuous person inclined to avoid publicity. Thirdly, if there is no agreement about who the legitimate shaikh is, there might be little

online activity, meaning the conflict will not be played out in public. And fourthly, the shaikhs may be reacting to past or present social pressures by avoiding visibility in public so as not to become a target for attacks. Some of my interlocutors attribute such attacks to aggressive “Salafists” who consider Sufi orders as not part of the “true” Islam and thus believe they must be destroyed. As the case of Tirana has demonstrated, administrative issues can also lead to violent actions.

Two more factors may influence the absence from social media: As chief decision-maker, the shaikh may have a certain degree of aversion or scepticism towards such platforms, possibly due to his older age. However, the inactivity or absence on Facebook may also be attributed to the lack of “technophile (usually younger) webmasters” among active members (Rozehnal 2023: 156). In conclusion, while both an active and a deliberately limited or absent social-media presence can constitute a strategy, the reasons outlined above indicate that in some cases the term is not fully appropriate, as these patterns can result from structural or personal constraints rather than intentional planning.

Categorising shaikhs on Facebook

Based on the outlined content, the shaikhs, who are presented as the most influential Halveti actors on Facebook by the considered collective and individual accounts, can be categorised. While a few rather passive accounts neglect the shaikhs, communities that are not active on Facebook overlook all members of the community, including their shaikhs. On Facebook, other roles within the Halveti hierarchy, such as dervishes, are not visible, as the focus is primarily on the shaikh. In field research, however, these roles were either evident or could be clarified through direct inquiry. In general, there are two mechanisms for ascertaining the shaikhs’ role: first, in the case of a collective account, the shaikh may be introduced in the info box or he may sign posts with his name. Additionally, some posts may share information about him and his activities. Second, the shaikhs have a private account, sometimes in addition to the official account of the *tekke*. A few of them, however, do not explicitly disclose their positions. Without additional fieldwork to get to know about their positions, investigating these shaikhs online is difficult, especially when the *tekke* communities do not have own accounts.

Hence, the shaikhs as decision-makers determine activity and communicated content on Facebook. Regarding their activities and public visibility, it is possible to identify a spectrum between active and passive shaikhs. Although this quantitative scale is not the focus of this study, I use this general distinction to differentiate between active and passive shaikh types. Additionally, I refer to the outlined content for further distinction. I thus delineate the Halveti shaikhs into three types: there are two active types, the intellectuals and the socialisers, and a rather passive third type, the quietists. For all these types further subtypes can be identified. However, as a pure type can rarely be found, the following categorisation just serves as an analysis tool.

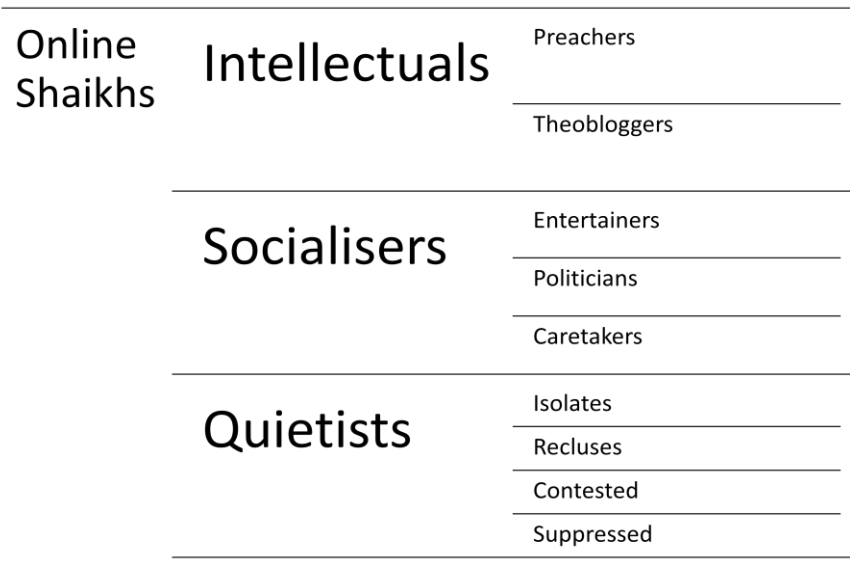


Figure 1: Overview of the types of shaikhs referring to their Facebook representation.

The *intellectuals* distinguish themselves by demonstrating their religious knowledge and wisdom in various forms. Some share their thoughts in the form of Friday sermons called *khutba* (Albanian *hytbja*); they can be characterised as the subtype *preacher*. One such shaikh in Kosovo publishes his weekly Friday sermons that he probably would give to the audience in the *tekke* if there were no COVID-19 restrictions. These posts start with the headline “The khoutba in the *tekke* of mmmmmm [...]” adding the name and place of the *tekke*, before interpreting some lines from the Qur’an. Each post ends with the date of the sermon, a complimentary close, the name of the shaikh, and the letters “BSH” meaning *bismi ’llāhi* (In the name of Allah). Others publish their thoughts about religious issues based on the Qur’an or the sayings of Sufi figures, including Muhammad and Ali. They publish more frequently and in shorter or longer posts and thus can be called *theobloggers*. This type is based on Campbell’s “theologians who blog”, referring to professional theologians using “internet to draw an audience around a particular religious topic or interpretive stance” (Campbell 2020: 137), in this case a Sufi perspective. An example for this category is a shaikh in North Macedonia, also a trained imam and professor for Philosophy of Arts, who writes, among other things, about art through the prism of Sufism and his recent publications, as well as cross-posts entries from his own blog and interviews from other channels or accounts on his Facebook accounts.

The second category *socialisers* is characterised by the sharing of content to demonstrate and maintain various relationships. Among them are *entertainers*, *politicians*, and *caretakers*. *Entertainers* share non-religious content they come across using several social media channels, i.e. the posts are not linked to Sufism but might be movie clips or some everyday wisdom. Such an entertainer is, for instance, the shaikh from a local group in North Macedonia where the Muslim population is relatively sparse. In sharing non-religious content, entertainer shaikhs maintain contact with their broader network using a humanising strategy. *Politicians* clearly communicate their political point of view with respect to conflicts within the order or within the

non-Sufi Muslim community. For instance, the shaikhs from two rural communities in Albania clearly communicated their subservience to the Muslim Community of Albania in order to gain its support within the negotiation process regarding the leadership among the Halvetis in Albania. *Caretakers* focus on the welfare of individuals and the group, especially during the pandemic, by advising or blessing with healing prayers or advice on how to stay healthy. In the investigation period, this was mainly connected to the ongoing pandemic. This subtype may merge easily with entertainers and politicians. Shaikhs that use their accounts for private and Sufi-related issues become entertaining caretakers when non-religious content is shared as a humanising strategy. For instance, sharing family pictures maintains family relations and entertains followers. In a humanising manner, they consequently engage in the formation of a relationship characterised by a low threshold, thereby indicating a flat hierarchy. Political caretakers, on the other hand, keep the groups together as their leaders show solidarity with other Halveti communities. The practice of group-thematization means posting photos of gatherings which can be engaged with by a broader collective due to several possibilities of interaction – sharing, liking, and commenting (Schreiber/Kramer 2016: 101–102). The solidarity act of sharing information about the destruction of a *tekke* wall in Tirana can be considered an act of a political caretaker.

The passive type of *quietists* is characterised by a low profile or by the absence of any Facebook account, either for the local group or for the shaikh himself. These shaikhs can be further differentiated into four subtypes: *isolates*, *recluses*, *contested* and *suppressed*. The *isolated* type's passivity is structurally influenced by emigration or demographic decline. An example for this subtype without any Facebook presence is the shaikh from Štip, who referred to the large number of members who have relocated to Turkey as a reason for the reduced level of activity. Others avoid publicity due to their modest and reserved character and can thus be described as *recluses*. For example, another Halveti leader in North Macedonia has a low private profile, not highlighting his hierarchical position. Based on my observations during field research, he is a rather reserved and inconspicuous person in general. He maintains contact within his community, but he does not promote his order or *tekke*. This applies to further shaikhs of local groups in North Macedonia and Albania that are rather passive on Facebook. Some of these do not even reveal their branches. The third subtype is the *contested*, whose limited activity reflects unresolved internal disagreements about legitimate leadership within a local community. Finally, there are the *suppressed*, who deliberately avoid public visibility in response to social pressure or out of fear of attacks from hostile groups. The shaikh of the community that has vanished from Facebook after his *tekke* was attacked is an illustration of the *suppressed*.

6. Résumé

This article has analysed the activities and contents of the Halveti Sufi order in Southeast Europe on Facebook focusing on the local shaikhs' self-representation as online authorities. Accordingly, I have examined individual accounts of shaikhs and collective accounts of local groups during the pandemic due to the increasing use of social media in this time. For the analysis, two aspects

were considered: the authority sources that are strategically deployed and the roles of the shaikhs as the local groups' leaders.

In conclusion, the examined accounts demonstrate the communication of both religious and non-religious content. Irrespective of whether the content can be considered religious or non-religious, the scrutinising of social media content demonstrates overlapping discourses, strategies and sources of authority which collectively contribute to the understanding of the shaikhs' self-image. However, the term *strategy* is contested due to its implication of a cautious and targeted utilisation of tools and content, a concept that some shaikhs and their groups do not appear to deliberately employ. Consequently, even successful social media accounts may not always operate strategically, but intuitively.

The five sources of authorities explicated by the editors are discernible within the posts of the shaikhs and local Sufi groups. The most obvious one is probably the source of expertise and knowledge, as the accounts quote and interpret significant theological texts. This source is linked with wisdom and life experiences as some of the knowledge distributed does not refer to religious sources. Another source of authority easy to use in social media is collective memory. These posts refer to the tradition which the group leaders keep alive and serve to legitimise the shaikhs. The socio-economic position as a source of authority is also used but mainly filled with non-religious content. Charisma is probably one of the most expected sources but is hard to identify. Indeed, all posts about shaikhs are akin to performances and self-presentations to create the picture of a well-educated, affable or wise shaikh. However, single posts are not easy to analyse as this source.

Moreover, various issues can be linked to different sources. Messages to pray for protection against COVID-19, for instance, can be read as knowledge or wisdom, but they also can be considered as charisma, if seen as a sign of the shaikh's ability to heal. Also, posts sharing personal experiences of the shaikh can be connected with life experience or collective memory, if connected with a religious event, as well as charisma. Content about family members can be part of the performed charisma in the sense of affability and sociability or as socio-economic position since family is a significant value in the states' societies.

The mix of religious and non-religious contents contribute to the shaikhs self-image. Do they want to be the distant authority that cares only about religious aspects or do they also want to share their private life, humanising themselves? As only a few of the analysed accounts belong to shaikhs that present themselves *and* the Halveti group, the shaikhs may consider themselves as both, private and professional in personal union.

Shaikhs as heads of the order stand mostly at the centre of their local Facebook groups. They are either the content producers or the ones that the posts focus on. As content producers determining the discourses, the shaikhs can be categorised as *intellectuals*, *socialisers*, or *quietists*. When they are the focus of posts, some shaikhs may have assistants for communication in the so-called virtual space (Rozehnal 2023: 156). This is due to the fact that some shaikhs may

lack the required social media competencies as a result of their older age, or they may be unable to dedicate the necessary time to transferring their input to Facebook. However, this may not apply to each shaikh or Sufi group. Nevertheless, this assistant role as part of the virtual community's hierarchy does not appear in the groups and remains speculative. But what does support this assumption is that additional hierarchical positions other than the shaikh's are also disregarded. Consequently, the process of digitalisation, or at the very least the utilisation of online communication, serves to reproduce the order's hierarchy in a more pronounced manner. This is evidenced by the fact that the shaikh is positioned as the sole authority figure, despite the potential afforded by social media for a more democratic form of participation.

The migration issue is more difficult to discover in this context. Whereas some shaikhs disclose through their account the fact that they moved abroad, it is not always obvious who of the local group members moved abroad and whether they remained with the original community or joined another Sufi group in their new homes. Independent of the migration issue, the Sufi orders can be considered as a minority in Southeast Europe. This is particularly the case in countries where Christianity is traditionally the dominant religion, as Sufi orders are an Islamic sub-group that are rarely overtly represented by official Islamic representatives. However, further field research is needed regarding the relationship between migrated shaikhs and the members of their groups in Southeast Europe, as well as between migrated members and shaikhs who remain in the region of their origins.

Similarly, more field research is required for a better understanding of groups that are invisible on social media platforms. Whether or not they aim to transfer their authority there too, can only be assumed. Clear answers would require a comparative study investigating the authority types of the shaikhs in on-site and online contexts.

Overall, considering the historical and political context maintains the analysis of the social media data. In order to interpret the observations, it is necessary to consider background information about socialist and current politics, as well as social interactions within a local community. This encompasses data gathered through field research, as on-site investigations enable researchers to gain insight into the actors involved and facilitate a more nuanced analysis by contextualising the data. Therefore, assumptions regarding social output are not mere speculation.

With respect to future investigations, this study also shows the limitations of social media research. Firstly, ethical issues complicate the collection and use of data and consequently the scientific standards of intersubjectively comprehensible transparency, as well as the verifiability of the entire research process. Second, the focus on social media platforms, such as Facebook, Twitter, or Instagram, ignores the use of more invisible social media, i.e. several messengers like WhatsApp, Viber, Signal, or video-call platforms like Zoom. Thirdly, as the researchers use social media, this may influence the communication, which must be reflected in the analysis. In this sense, field research complements social media research due to the researcher disclosing themselves for the purpose of transparency.

Bibliography

- Bria, Gianfranco. 2019. "Post-Socialist Sufi Revival in Albania. Public Marginality or Spiritual Privatisation?" *Journal of Muslims in Europe* 8 (3), 313–334.
- Buyuk, Hamdi F. / Perparim Isufi. 2021. "Balkan Muslims Find Second Pandemic Ramadan a Challenge." *BalkanInsight*. <https://balkaninsight.com/2021/05/11/balkan-muslims-find-second-pandemic-ramadan-a-challenge/> (06/29/2024).
- Buyuk, Hamdi F. / Sinisa J. Marusic / Xhorxhina Bami. 2021. "Muslims Throughout Balkans Gather for Eid al-Fitr Prayers." *BalkanInsight*. <https://balkaninsight.com/2021/05/13/muslims-throughout-balkans-gather-for-eid-al-fitr-prayers/> (06/29/2024).
- Campbell, Heidi A. (2020). *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*. London: Routledge.
- Cheong, Pauline H, Jessie P. Poon, Shirlena Huang / Irene Casas. 2009. "The Internet Highway and Religious Communities. Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online." *Geographies of the Information Society Revisited* 25 (1), 291–302.
- Cheong, Pauline H. 2016. "Religious Authority and Social Media Branding in a Culture of Religious Celebrification." In *The Media and Religious Authority*, ed. by Stewart M. Hoover. University Park: Penn State University Press, 81–102.
- Clayer, Nathalie. 1994. *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'Aire Balkanique de la Fin du XVe Siècle à nos Jours*. Leiden: Brill.
- Clayer, Nathalie. 2011. "Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe." *European History Online*.
- Clayer, Nathalie / Xavier Bougarel. 2017. *Europe's Balkan Muslims. A new History*. London: Hurst & Company.
- Curry, John J. 2010. *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire. The Rise of the Halveti Order, 1350–1650*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dixon, Stacey J. 2025. "Social Media Use During COVID-19 Worldwide – Statistics & Facts." <https://www.statista.com/topics/7863/social-media-use-during-coronavirus-covid-19-worldwide/#dossierKeyfigures> (09/04/2026).
- Dobruna, Alban. 2017. *Tarikati Islam Halveti te Shqiptarët*. Prishtinë: Instituti i Historisë "Ali Hadri".
- Dudoignon, Stéphane A. 2020. "Cyber Sufism." In *Sufi Institutions*, ed. by Alexander Papas. Leiden: Brill, 405–414.
- Elbasani, Arolda / Oliver Roy, eds. 2015. *The Revival of Islam in the Balkans. From Identity to Religiosity*. London: Palgrave Macmillan.

- Endresen, Cecilie. 2015. "Faith, Fatherland or Both? Accommodationist and Neo-Fundamentalist Islamic Discourses in Albania." In *The Revival of Islam in the Balkans. From Identity to Religiosity*, ed. by Arolda Elbasani / Oliver Roy. London: Palgrave Macmillan, 222–241.
- Endresen, Cecilie. 2017. "Islam und religiöse Autorität im heutigen Albanien" *Südosteuropa Mitteilungen* 57 (1), 60–69.
- Geoffroy, Éric / Pierre Lory / Rex S. O'Fahey, / Thierry Zarccone / Nathalie Clayer / Alexandre Popovic / Khaliq A. Nizami / Nico Kaptein. 2012. "Ṭarīqa." In *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, ed. by Peri J. Bearman / Thierry Bianquis / Clifford E. Bosworth / Emeri van Donzel / Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill.
- Green, Nile. 2012. *Sufism. A Global History*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hidayati, Dahlia. 2022. "Online Sufism and Reestablishing Religious Authority." *Ulumuna. Journal of Islamic Studies* 26 (1), 204–237.
- Horsfield, Peter. 2016. "The Media and Religious Authority from Ancient to Modern." In *The Media and Religious Authority*, ed. by Stewart Hoover. Pennsylvania: University Press, 37–66.
- Izeti, Metin. 2008. *Tekovite na Tesavufot*. Tetovo: Združenie za Kulturna Afirmacija "Skofia".
- Izeti, Metin. 2019. "Mirë se Vini në Ueb Faqen". <http://metinizeti.com/> (03/17/2023).
- Jeremic, Ivana / Milica Stojanovic. 2021. "Facebook, Twitter Struggling in Fight against Balkan Content Violations." *BalkanInsight*. <https://balkaninsight.com/2021/02/16/facebook-twitter-struggling-in-fight-against-balkan-content-violations/> (06/30/2024).
- Kalender, Mehmet / Mahmud El-Wereny / Alexander-Kenneth Nagel. 2026. "Introduction: Religious authority in minority constellations and digital media." *ARGOS* 5 (2), 2–14.
- Kemp, Simon. 2022a. "Digital 2022. Albania" *DataReportal*. <https://datareportal.com/reports/digital-2022-albania> (06/30/2024).
- Kemp, Simon. 2022b. "Digital 2022. Kosovo." *DataReportal*. <https://datareportal.com/reports/digital-2022-kosovo> (06/30/2024).
- Kemp, Simon. 2022c. "Digital 2022. North Macedonia." *DataReportal*. <https://datareportal.com/reports/digital-2022-north-macedonia> (06/30/2024).
- Klausner, Marina / Dennis Eckert. 2023. "Digitalität und Ethnografie. Eine Einführung in Forschungsmethoden für mehr-als-digitale Felder." *Kulturanthropologische Notizen* 85 *Digital[ität] Ethnografieren. Forschungsmethoden für den digitalen Alltag*, 2–19.
- Kozinets, Robert V. 2020. *Netnography. The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*. London: Sage.

- Lorea, Carola E. / Neena Mahadev / Natalie Lang / Ningning Chen. 2022. "Religion and the COVID-19 Pandemic. Mediating Presence and Distance." *Religion* 52 (2), 177–198.
- Marusic, Sinisa J. 2020. "North Macedonia's Islamic Community Shows Stormy Leader the Door" *BalkanInsight*. <https://balkaninsight.com/2020/05/27/north-macedonias-islamic-community-shows-stormy-leader-the-door/> (06/30/2024).
- Milani, Milad / Adam Possamai. 2013. "The Nimatullahiya and Naqshbandiya Sufi Orders on the Internet. The Cyber-Construction of Tradition and the McDonaldisation of Spirituality." *Journal for the Academic Study of Religion* 26 (1), 51–75.
- Moreno, Megan A. / Natalie Goniou / Peter S. Moreno / Douglas Diekema. 2013. "Ethics of Social Media Research. Common Concerns and Practical Considerations." *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 16 (9), 708–713.
- Neumaier, Anna. 2016. "'Because Faith is a Personal Matter!' Aspects of Public and Private in Religious Internet Use." *Journal of Religion in Europe* 9 (4), 441–462.
- Othman, Muhammad L. B. 2022. "Listening for/as Presence. Religious Mediation of a Sufi Ritual in the Time of COVID-19." *Religion* 52 (2), 265–283.
- Palikruševa, Galaba. 2013 [1958]. "Derviškot Red Halveti vo Makedonija." In *Osmanliskoto Graditelstvo na Počvata na Makedonija, Prilozi za Istražuvanje na Istorija na Kulturata na Potvata na Makedonija 25*, ed. by Georgi Stardelov / Zoran Pavlov / Halit Erent. Skopje: Media Print, 517–530.
- Pietrobruno, Sheenagh. 2018. "YouTube Flow and the Transmission of Heritage. The Interplay of Users, Content, and Algorithms." *Convergence* 24 (6), 523–537.
- Piraino, Francesco. 2016. "Between Real and Virtual Communities: Sufism in Western Societies and the Naqshbandi Haqqani Case." *Social Compass* 63 (1), 93–108.
- Raudvere, Catharina. 2019. "Between Religiosity, Cultural Heritage and Politics. Sufi-Oriented Interests in Contemporary Bosnia and Herzegovina." In *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World Sufism East and West*, ed. by Jamal Malik / Saeed Zarrabi-Zadeh. Leiden: Brill, 233–258.
- ResPublica, 'Shembet Muri i Teqesë Halvetiane/ Drejtuesit: Akt Banditesk', ResPublica. (2020), <https://www.respublica.al/2020/05/09/shembet-muri-i-teqes%C3%AB-halvetiane-drejtuesit-akt-banditesk> (20/04/2026).
- Rozehnal, Robert. 2023. "Cyber Sufism in the Global West." In *Sufism in Western Contexts*, ed. by Marcia K. Hermansen / Saeed Zarrabi-Zadeh. Leiden: Brill, 139–161.
- Schreiber, Maria / Michaela Kramer. 2016. "'Verdammt schön'. Methodologische und methodische Herausforderungen der Rekonstruktion von Bildpraktiken auf Instagram." *ZQF–Zeitschrift für Qualitative Forschung* 17 (1–2), 81–106.

- Schulz, Martin / Jeanine A. Hennis-Plasschaer. "Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 on the Protection of Natural Persons with Regard to the Processing of Personal Data and on the Free Movement of such Data, and Repealing Directive 95/46/EC (General Data Protection Regulation)." *Official Journal of the European Union* L119 (1), 05/4/2016.
- Stausberg, Michael / Alexander Van Der Haven / Erica Baffelli. 2023. "Religious Minorities: conceptual perspectives." *Religious Minorities Online*, ed. by Erica Baffelli / Alexander van der Haven / Michael Stausberg. Berlin: De Gruyter.
- Trajanovski, Viktor. 2018. *Derviskiot Red Halveti Hajati vo Ohrid*. Skopje, Akademski Pečat.
- Türk, İdris. 2015. "Kosova ve Makedonya'da Halvetîlik." *International Journal of Science Culture and Sport* 3 (1), 429–441.

About the author

Dr. **Evelyn Reuter** is a postdoc at the Institute of Religious Studies of the University of Graz (Austria), leading the FWF-funded project "Governance of Religious Diversity in Post-Socialist Albania". Her research interests include history of religion in Southeast Europe, especially in the post-Ottoman and post-socialist present, religious diversity and spatial theories.

Mail: evelyn.reuter@uni-graz.at

Acknowledgements

This research was supported by the *Schroubek Fonds Östliches Europa* which funded a research stay in North Macedonia in January 2020. I also wish to acknowledge Ksenia Trofimova for providing valuable information regarding the Halveti groups in Skopje and their use of social media.



Religious authority in the digital age: Exploring the reception of fatwas and muftis among Muslims in Germany

Mahmud El-Wereny

Published on 05/05/2026

Abstract


Fatwas, Islamic legal guidance, and muftis (Islamic scholars) hold profound significance in the everyday lives of Muslims, providing essential guidance on religious norms and principles and orienting individuals toward living in accordance with Islamic precepts. This study concentrates on the pertinence of fatwas and muftis for Muslims residing in Germany, with particular attention to the evolving landscape shaped by contemporary digital media. It investigates how the notions of fatwa and mufti are construed and operationalized by individuals: specifically, what meanings German Muslims attribute to these concepts and which factors influence their adherence to fatwas. Moreover, the study interrogates the primary sources German Muslims consult for religious guidance, underscoring the increasing primacy of the internet as a key mediator of Islamic knowledge. To frame this inquiry and contextualize the discourse, the analysis engages with foundational debates within both Islamic studies and the social sciences, employing Max Weber's sociology of domination as a theoretical lens to interpret empirical findings.

1. Introduction: Fatwa, religious authority, and media

A fatwa is a religious explanation or legal instruction issued by a mufti or a qualified Islamic jurist (*faqīh*) in response to a query from a person, referred to as a *mustaftī*, seeking advice. Fatwas aim to clarify complexities and provide concrete guidance on how to conduct oneself in accordance with Shari'a law in various aspects of life. Shari'a, described as the "core and kernel of Islam itself" (Schacht 1982: 1), represents the foundational Islamic framework guiding Muslim behavior in areas such as personal conduct, familial relationships, state affairs, and societal interactions (Rohe 2011; Vikør 2005). However, interpretations and applications of Shari'a vary widely among Islamic communities and cultures worldwide. This diversity stems from several factors that have also led to the formation of different schools of law and theology throughout Islamic history. Key reasons for this diversity include the inherent ambiguity found within the primary texts, the Qur'an and Sunna; the absence of a singular clerical authority responsible for definitive interpretation of these texts; and the

Corresponding author: Mahmud El-Wereny, University of Göttingen.

To quote this article: El-Wereny, Mahmud. 2026. "Religious authority in the digital age: Exploring the reception of fatwas and muftis among Muslims in Germany." *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 123–147. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9762.

 Licence by ARGOS and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

development of multiple interpretive methodologies to address the varied realities and challenges faced by Muslims (Masud 2009; Melchert 1997).

Since it is not feasible for every Muslim to independently interpret the normative sources of Islam to find answers to their questions, many Muslims seek advice from a respected and credible mufti or Islamic scholar. These individuals are qualified to issue religious rulings or fatwas. Although essentially non-binding, the acceptance of these fatwas fosters a relationship of authority between the mufti and the individual seeking advice. This relationship is rooted in trust in the scholar's expertise and their ability to provide guidance that both aligns with religious principles and is pertinent to the person's particular situation (Ibn Qaiyim 2003: 82; El-Wereny 2017: 101).

The elements involved in the issuance of fatwas (*iftā'*)—namely the *muftī*, the *mustaftī*, and the *fatwā* itself¹—constitute the essential components of a relationship of authority. Viewed from an Islamic perspective, a mufti is perceived as a “translator” or “representative” of God's will, and fatwas serve as guides toward living a life in accordance with Shari'a law. Throughout the historical development of Islamic law, the practice of issuing fatwas has contributed greatly to the expansion and continuous evolution of Islamic law. As such, fatwas function by providing pivotal authority to help Muslims adapt to a wide array of new situations and complexities posed by changing times (Hallaq 2009; Agrama 2010; Awass 2023: 312).

The advent of the internet has fundamentally transformed the means and methods of issuing fatwas. Traditionally, individuals sought out the local mufti or imam within their community to pose their questions and receive guidance through fatwas. Nowadays, the internet has greatly expanded access to this kind of religious counseling. Unlike traditional mediums of communication such as radio and television, cyber-fatwas provide a more organized categorization of Islamic laws, dedicated platforms, relative privacy, and significantly easier access for individuals seeking religious guidance. According to Masud et al. “Muslims may now consult any number of muftīs worldwide, anonymously, instantly, and from the comfort of their home or local Internet café” (Masud et al. 2009: 242).

With a multitude of fatwas and religious content available online, the internet has become an arena where many contenders compete for interpretative influence and recognition. Not just individuals but also state institutions in Islamic countries have leveraged the internet for many years. They use it to communicate with Muslims domestically and internationally and to distribute religious content for *da'wa* purposes—i.e. inviting people to Islam. Additionally, individuals, along with Islamist groups, have exploited the internet's extensive reach and accessibility to gain more influence. Thus, the internet has become a marketplace of fatwas and religious interpretations, providing unparalleled opportunities for a wider propagation of

¹ In the following, transliteration of the terms *fatwā*, *muftī*, and *mustaftī* will be omitted for ease of reading.

varied viewpoints and perspectives on Islam (Berger 1963; Brückner 2001; Hero 2018; El-Wereny 2020).

Bunt argues that many Muslims today are increasingly turning to the internet for advice and answers to their religious questions. He attributes the attractiveness of the internet to its anonymity, its time efficiency, and its broad range of available options. On the internet, asking intimate questions carries no risk of reprisal. In online settings, due to anonymity, individuals can voice opinions and pursue agendas that might be unfeasible elsewhere (Bunt 2018: 207).

Many studies examining the intersection of Islam and media identify the interconnected relationship between the evolution of the media landscape and the transformation of religious authority. Digital media not only provides access to a broad range of fatwas but also empowers laypersons to independently disseminate fatwas and information about Islam. Additionally, it enables participants to actively engage in religious discourse. This capability challenges the position of authority of local religious scholars in the production and dissemination of knowledge, thereby signaling a transformation in the dynamics of religious authority in the digital age (Robinson 2009: 349; Bunt 2018; Krüger 2012). In light of these developments, several authors hypothesize that traditional religious institutions are experiencing a decrease in their stature as the primary religious authorities. The decentralization and democratization of religious knowledge enabled by digital platforms have challenged these institutions once unshakeable positions, ushering diverse voices into the religious discourse (Abou El Fadl 2007: 26, 29; Bunt 2018: 73–74; Masud/Messick/Powers 1996: 23).

Despite explicit warnings in Islamic literature against issuing fatwas without appropriate knowledge—a practice considered sinful by religious authorities—there has been an ever-growing number of fatwas propagated from diverse sources in recent times. Some Sunni scholars label this phenomenon, greatly facilitated by the widespread use of digital platforms, as “fatwa chaos” (*fauḍā al-iftāʾ*) (al-Ashqar 2009: 20). The increase in fatwas also indicates a potential decline in believers’ religious commitment and the diminishing value of fatwas. Helland posits that the plethora of online fatwas inevitably fosters a “pick and choose” mindset among fatwa-seekers. Rather than adhering to the standard religious guidance offered by a qualified mufti, individuals are sifting through and selecting fatwas that suit their personal beliefs or circumstances:

“ As an open and developing religious environment, the Internet caters to people who wish to be religious and spiritual on their own terms. In this environment, by developing and maintaining their own religious websites or by searching the tens of thousands of religiously oriented sites available, individuals can either create or simply find what they require religiously. (Helland 2004: 34)

This evolution of the accessibility of religious information has had a profound impact on religious authority. In academic circles, many describe this shift as “a fragmentation” of religious authority, as the centralization of religious interpretations and rulings is dispersed across multiple sources. However, others perceive this development as “a pluralization” of religious authority. Instead of viewing it as creating confusion or conflict, they argue that it offers believers an opportunity to interact with a broader spectrum of religious thought. This enables the faithful to delve deeper into their faith and explore various interpretations and viewpoints that may not be readily accessible in their local religious communities (Robinson 2009: 349; Reichertz 2018: 154).

In the face of these changes, individuals seeking religious counsel are faced with both the opportunity to explore a vast array of fatwas and the challenge of navigating this diversity or “chaos”. This paper explores the interaction of fatwas amid the evolving media environment and within the context of migration. It aims to understand how fatwas are received and perceived by Muslims living in Germany in the midst of the sweeping changes brought about by the evolution of online media.

2. Objective and methodological approach

Numerous publications have examined the phenomenon of fatwas and the role of the mufti. However, the overwhelming majority focus on the theoretical and institutional dimensions of *iftā'* (the practice of issuing fatwas). These studies typically emphasize the qualifications, authority, and scholarly competence of the individual issuing the fatwa, as well as the representation of religious rulings in digital and traditional media contexts (Gräf 2010; Krawietz 1991; Krawietz 1995: 161–180). In contrast, less scholarly attention has been devoted to investigating the practical significance of fatwas in the everyday lives of Muslims, including how such juridical opinions are received, interpreted, and enacted by the wider Muslim population. This lacuna is notable given the pivotal role fatwas and Shari‘a play within Muslim communal identity and normative frameworks. A deeper empirical exploration of how fatwas are received and understood is thus needed for a more complete understanding of Islamic legal authority in contemporary contexts.

Examining the importance of fatwas and muftis for Muslims in Germany—particularly their connection to Islamic normativity and religious authority in the context of new media—forms the basis of this study. Of primary interest is how Muslims in Germany understand and interact with the concepts of fatwa and mufti: How do they interpret these concepts, and what criteria guide their adherence to fatwas? Closely linked to these issues is the examination of where German Muslims seek answers about Islam, along with the extent of the internet’s role in delivering such information.

In addressing these questions, I rely on qualitative data gathered from my ongoing research project.² The study's research design employs a semi-structured interview guide, offering room for participants to express opinions freely and to delve more deeply into answers than they might in a standard survey. The study involves 46 interviews with Sunni Muslims, including Muslim immigrants, second-generation Muslims with immigrant backgrounds, and German converts. The age of the interviewees ranges from 18 to 66 years. Participants for the study were mainly recruited within mosque communities, predominantly those located in southern Lower Saxony. These locations were chosen primarily because they tend to attract devoted followers who strive to lead lives in accordance with Islamic teachings.

To ensure a diverse representation within the research scope, a snowball sampling approach was used. Each interview participant was asked to recommend other potential respondents who might provide relevant insights to the research questions. The interviews were conducted in a mix of German and Arabic, carried out within communal spaces or at my university workspace. Translations of any quoted excerpts from the Arabic content are provided by me.

The interview questions tackle the significance and the role of fatwas and muftis in the everyday lives of Muslims in Germany. This includes aspects like believers' media consumption and the resources they consult for fatwas, along with criteria used to acknowledge authority. The Grounded Theory Methodology (GTM) serves as the foundation for analysis of the collected interview data. The GTM strategy for qualitative data analysis involves an iterative process of alternating between data collection and analytical stages, culminating in the generation of a theory grounded in the subject of the study (Glaser/Strauss 2010).

To adequately represent the participant's diverse understandings of religious authority, I employ a broader understanding of the concept of authority. This operational definition derives from the notion that religious authority rests with individuals or institutions who claim to articulate God's directives and who hold the requisite knowledge and understanding of Islamic scriptures to lead others in matters of faith. This aligns with Islamic theological discourses, where the function of religious authority is to shape convictions and rituals. In line with this understanding, Zaman defines authority as: "[T]he aspiration, effort, and ability to shape people's belief and practice on recognizably 'religious' grounds" (Zaman 2012: 29).

The interview participants mentioned various criteria for adhering to religious directives, indicating diverse expressions of obedience. Therefore, Weber's theory on the sociology of authority is employed to classify their responses. This approach offers valuable insights into

² The interviews evaluated for this article constitute a part of the research material gathered for my postdoctoral research project. This project is devoted to understanding the association between Muslim ways of life and Islamic normative values, both generally and specifically within the virtual sphere. It explores the locations, modes, standards, and outcomes of online *iftā'* connected with religious practices.

the dynamics of authority and legitimacy. It serves, therefore, as an orientation and framework for understanding and analysing the interview findings. Weber defines authority as the ability to issue a directive and have it been acknowledged and followed without it being perceived as forced or coerced. The acknowledgment of authority assumes the acceptance of the legitimacy claimed by an individual or institution. In other words, when a person with authority, in our case, a mufti, gives fatwas, followers willingly comply owing to their recognition of the said authority (Weber 1976: 124).

According to Weber's analysis, there are three forms of legitimacy that underpin figures of authority: *Traditional Authority* rests on a belief in the sanctity of traditions and rules that have been handed down and inherited through generations. *Charismatic Authority* is rooted in the exceptional personal charisma of an individual. This type of authority thrives on a belief "in the sacredness, heroic potential, or the exemplary character of a person or the commands unveiled or established by them [...]" (ibid.). It is the followers' commitment to and belief in the charismatic leader that grants legitimacy to this form of authority. *Legal Authority* is legitimized by a standardized and codified system of laws. This authority is respected and followed because it is backed by recognized legal frameworks or systems (ibid.: 124, 130). With regard to the question posed in this article of how Muslims in Germany acknowledge authority, this type of authority can be found in fatwa institutions or state bodies that issue religious advice—especially those observed in Islamic societies (Otto 2010).

The subsequent study is structured into three main sections, reflecting the research questions previously mentioned. The first section explores the understanding of fatwa among the participants. The second section presents the different information and communication media channels used for seeking fatwas and discusses the reasons for and against utilizing the internet. The third section applies Weber's typology of authority to examine criteria for selecting religious authorities and evaluating fatwas. Beyond Weber's traditional, charismatic, and rational-legal types, it introduces a discursive-pragmatic category encompassing Muslim advice-seekers who autonomously negotiate decisions rather than deferring to established figures. A concluding section will encapsulate the findings and link them back to the initial theoretical discourse.

3. Empirical findings

Understanding fatwas among Muslim adherents

The interview data offers various definitions for the term fatwa, reflecting the initial understandings and associations of participants. The predominant notion of Shari'a's universality, widely embraced among respondents, suggests that Islamic rules and teachings hold validity for all individuals, irrespective of time or place. This notion is especially common among first and second-generation immigrants. In their understanding, fatwas are explicit directives given by a religious authority concerning the legal status of an issue at hand. A

fatwa elucidates whether carrying out an action is legal or illegal based on Shari‘a principles. It provides explicit guidelines for conducting daily life in line with Shari‘a. For example, one respondent, Samy, explained: “A fatwa distinguishes whether something is allowable, and therefore whether one may engage in it, or if it is prohibited, and hence one should refrain from doing it. Simply put, it clarifies whether it is *ḥalāl* or *ḥarām*” (Interview, Samy).

Fatwas, as fundamental component of Shari‘a, are not intended to only establish ritual, societal, or ethical norms but also to delineate how a Muslim should act in alignment with Islamic principles concerning political, economic, legal, and other issues. As Hilal, one of the interviewees, put it: “Shari‘a norms govern all aspects of life. Our entire lifestyle as Muslims should adhere to Shari‘a law, and this extends to political matters as well” (Interview: Hilal).

Although interviewees viewed Shari‘a as an all-encompassing set of guidelines, some topics like politics, inheritance, property, or criminal law were not identified as areas needing clarity or religious advice, especially in the context of migration. Rather, the range of issues for which participants sought advice from a mufti or religious guide includes ritual practices, social interactions, theological matters, gender roles, dress codes, and financial concerns. This finding supports the hypothesis in Islamic studies that fatwas are more often sought for explicitly religious questions and less often about legal and political matters. According to Masud et al., Muslims today have a more pronounced need for information on religious and societal aspects of Shari‘a — *‘ibādāt* and *mu‘āmalāt*—over other subjects. This is based on the observation that modern mass media channels are increasingly issuing fatwas on religious obligations, rather than on legal matters (such as commercial, tax, contract, administrative, or criminal law) (Masud/Messick/Powers 1996: 29). This observation that the majority of everyday questions posed by Muslims revolve around religious matters, rather than legal or political ones, aligns with secularization trends observed among Muslims in Germany, as put forth by Rohe and Weyers (Rohe 2015; Weyers 2010: 162).

In addition, many second-generation Muslims and recent converts perceive fatwas, not as stringent Shari‘a regulations, but more as guidelines or recommendations for religious compliance. Fatwas influence their religious observances and social conduct in line with Islamic tenets and values but are regarded as offerings of religious advice that demand only a voluntary commitment, allowing for some flexibility in their implementation and adoption (Interview: Hilal).

For this group, a negative association towards ‘fatwa’ and ‘Shari‘awas also observed: Some individuals who converted to Islam correlate the term fatwa with the issuance of capital punishments. These associations were largely ascribed to the depiction of Islam in Western media. Their conversion to Islam and subsequent deep exploration of its teachings reshaped their attitudes towards fatwas and Shari‘a, so they subsequently viewed them as a guideline for living according to Islamic principles. It was also noted among the interviewed converts that unlike Christianity, Islam does not have a singular dominant authority or hierarchical

structure. While some interviewees appreciated the resulting diversity of religious interpretations and opinions, others felt daunted by the challenge of navigating fatwas (Interview: Sofia).

On the other hand, some study participants did not place much importance on fatwas. These individuals generally dismissed the concept of living their lives according to Shari‘a law, finding the terms fatwa and mufti unfamiliar and difficult to understand. An example of this was Almasa, who mistook the term ‘fatwa’ for *al-fātiḥa*, the sura recited at the beginning of each prayer, leading her to be confused by the question (Interview: Amalsa). This stance does not reflect a shift in religious life nor is it a product of being situated in the context of migration. Instead, it stems from the low relevance of Islam in these participants’ daily lives. Factors such as religious or non-religious upbringing and socialization were often cited as reasons for the lack of importance placed on fatwas. To illustrate this, interviewee Anisa explains her religious indifference in dealing with fatwas:

“ I think it’s because I personally didn’t really think about whether what my actions align with Islam or not. Because I don’t think it was that important to me in my life. So I’ve tended to stick to these social norms, what’s expected by society, what’s perhaps also expected by my parents. (Interview: Anisa)

This statement exemplifies how a person’s religious upbringing and perception of religion are deeply influenced by their family and social environments. Growing up in predominantly non-Islamic or secular surroundings may lead individuals to align more with societal norms and less with religious values. Similarly, participant Fatima’s responses underscore how little fatwas, and religion in general, influence her daily life. She highlights her upbringing without them, contrasting it to others “who from a young age saw their parents praying throughout the day and their mothers wearing a headscarf, these individuals might find connecting to these topics comparatively effortless” (Interview: Fatima).

Navigating the fatwa landscape: The roadmap for advice seekers

A significant number of survey participants reported that they frequently seek fatwas and religious information about Islam online, often without any in-person guidance. The use of the internet is most common amongst newcomers to Germany, specifically refugees, due to the absence of a familiar religious infrastructure (such as native communities and Islamic libraries in their native language) and the daily challenges they encounter in Germany. They may not (as yet) know any local muftis or religious authorities they trust, while at the same time, the internet provides flexible and rapid access to a broad range of services in their native languages. Amr succinctly summarizes this situation:

“ The internet is undoubtedly the first place where I look for Fatwa. I see it as a great blessing from God nowadays. Thanks to the internet, which is nearly accessible everywhere, all conceivable questions can be answered. Previously, one had to turn to books, fatwa collections, or the sheikh of the local mosque. However, that simply isn't as effortless here as it was in Syria. (Interview: Amr)

In addition to its accessibility, a major factor for preferring the internet over other advisory resources is the range of choices it offers—different solutions can be found for a single query. The mediums are also diverse: As shared by the interviewees, not only is text-based information available, but also videos and audio files providing comprehensive answers. The option to view or listen to fatwas or general Islamic information in video or audio formats is particularly appreciated. For instance, Ramy shared: “I enjoy watching lectures, typically during meals. I usually dine on my own and then, on my tablet, I view various sheikhs delivering speeches on YouTube. I simply observe and allow it to resonate” (Interview: Ramy).

Compared to the text-based materials found on online fatwa platforms, YouTube content often generates a higher degree of trust, as explained by participants. This trust in the content is mainly attributed to its visual aspect: Viewers do not only read texts that could have been written and posted by anyone, but they are also able to observe the individuals speaking. This visual validation enables them to identify and confirm the authenticity of the people delivering the messages.

Another factor leading to the use of the internet is the anonymity it offers. This is particularly valued by users when it comes to sensitive subjects like intimacy and sexuality. For Muslim women who have recently immigrated, the use of the internet extends beyond the temporary or situational requirements of migration. They generally do not alternate between offline and online guidance but display a fundamental preference for addressing religious queries online. They view the internet as a safe private space to explore personal topics that they might find difficult to discuss in offline settings, such as at social events or through established religious structures. The internet offers a platform where they can express, discuss, or pose questions about personal subjects, free from worries about potential social stigmatization, judgment, or consequences. This trend indicates that patriarchal structures in Islamic societies still significantly influence the dynamics between men and women—with some migrant women even viewing mosque visits as predominantly “men's territory” (Interview: Boshra). This aligns with related research, such as the studies carried out by Braune and Cooke, which also highlight the importance of the internet for Muslim women and identify it as a critical driver of feminist individualization trends within Islam (Cooke 2007; Braune 2015).

While many participants regard the internet as their first go-to when seeking a fatwa, others, particularly second-generation immigrants or those who have resided longer in Germany, view it as a less reliable source for fatwas. They attribute their skepticism about using the internet for fatwas to the absence of quality control measures for religious content posted

online: “Anyone can post anything they want online and attribute it to a scholar” (Interview: Nader). Some respondents also question the validity of online fatwas due to the conflicting perspectives and the varied opinions encountered on the internet and, thus, opt to seek validation from local experts. They accomplish this by consulting trusted individuals within their social circle, referring to specialized literature or conventional print media, or getting in touch with credible sources abroad (ibid.).

This practice contradicts the common belief in Islamic legal thought that the issuance of fatwas is confined to a select group of qualified scholars. Instead, the empirical data collected for this study suggests that not only state-sanctioned muftis or privately educated scholars, but also personal acquaintances such as parents or friends, may give fatwas. Ramy provides an example of this, stating, “For certain questions, I would primarily seek answers at the mosque. Among my brothers [in Islam], many are well-versed in Islam and have extensive knowledge. If their help was unclear or unavailable, I’d discuss the matter with the sheikh, the imam of the mosque” (Interview: Ramy).

This quote adeptly illustrates the approach many Muslim immigrants take when seeking religious advice. The mosque is considered a safe environment where they can consult trusted individuals for religious inquiries. Yet, the community Imam is not a primary resource but rather is a secondary source of Islamic information. The preference is to initially discuss matters with co-believers, referred to as “brothers”, and learn from their experiences. Consulting with the Imam happens only when these co-believers are unable to provide sufficient guidance on the topic.

In this way, one of the interviewees, Omar, identifies his father as his primary source for answers to religious questions (Interview: Omar). This indicates that authority is established through the acknowledgment of the mufti’s person and the attribution of legitimacy to his directives. The dynamic of seeking and giving advice is not limited to interactions between a seeker and a knowledgeable scholar but also takes place among community members and lay believers. This assignment of authority requires not only religious knowledge but also trust. Trust is shaped by the local context (the mosque) and is closely tied to strict observance of religious duties and adherence to divine laws.

For Muslims in Germany, the internet plays a primary important role for those seeking fatwas, while trustworthy individuals are a secondary resource for religious advice. Yet, established fatwa offices in Islamic countries, such as al-Azhar, or the fatwa councils formed in European countries in the 1990s, like the *European Council for Fatwa and Research* (ECFR), were hardly mentioned by interview participants. Despite the fact that first-generation Muslim immigrants tend to use the internet as their principal resource for religious inquiries does not imply that their search for fatwas is haphazard. Rather, almost all study participants, especially those from Arab regions, stated that they frequented particular websites that they are familiar with from conventional mass media—books, radio, and TV—in their homelands.

Among the most commonly referenced portals for fatwas were *Islamweb* and *IslamQ&A*. Further, the sites of renowned experts and preachers from the Arab world were often referred to as sources for resolving religious queries. Those experts named most often include ‘Abd al‘Azīz Ibn Bāz (d. 1999), ‘Umar ‘Abd al-Kāfī (b. 1951), Yūsuf al-Qaraḍāwī (d. 2022), and Muḥammad Rātīb an-Nābulī (b. 1938). On the other hand, respondents who do not speak Arabic only mentioned German language sites which are often Salafist-aligned and can be assigned to the Salafist spectrum, such as *Islamfatwa.de*, *Botschaft des Islam*, the platform *Die Wahre Religion*—prohibited in Germany since 2016—, and YouTube preachers like Pierre Vogel and Abul Baraa (Interview: Nader, Karim, Ramy, Farha).³

It was common for all interviewees to encounter Salafist or Islamist content in their online searches, however, the majority of study participants either dissociated themselves from it or maintained a critical outlook towards it. Yet, as a result of their religious upbringing and socialization within their homelands, many newer immigrants often associate with conservative, Salafi-influenced content, but may also distinguish themselves from it. Other users, mainly converts as well as second-generation migrants—predominantly the young—often struggle to differentiate between liberal and radical content due to a lack of religious socialization. The cross-media framework and vibrant online presence of Salafism offer a simplified, binary representation of Islam that appeals to the varying needs and interests of this demographic, as well as offering a sense of community. This feeling of belonging appeals to many younger users, especially in light of experiences with social exclusion and discrimination (Toprak/Weitzel 2017).

In both online and offline consultations, those seeking religious guidance via fatwas do not take the information at face value. Rather, they apply a set of individual criteria to assess the authority and credibility of the person giving the fatwa, and thus, the validity of the fatwa. The following section will delve deeper into these criteria, shedding light on how recipients of these religious instructions evaluate and authenticate religious authority.

Parameters for the acknowledgement of authority⁴

With the evolving media landscape and the corresponding marketplace of religious offerings, many Muslims adopt a value-rational approach to evaluating fatwas, which is paired with a heightened interest in the clarity and understandability of fatwas or religious instructions. In this approach, individuals autonomously decide in favor of or against a religious lifestyle, and hence, for or against certain religious authority relations—their decisions can therefore be characterized as a process of reflection and inner reassurance.

In order to understand the criteria for attributing authority, I asked the study participants about the factors and conditions that would lead them to consider a mufti or a religious

³ For more information about these scholars and websites see El-Wereny 2020.

⁴ This chapter is substantially based on El-Wereny 2024.

institution as an authority. The feedback received was diverse, reflecting myriad perspectives. Analyzing these responses, I classified them into four categories. This typology was inductively created and is not to be perceived as a rigid or unchanging framework, but rather as an ideal-typical categorization that provides an insightful basis for understanding how authority is attributed. In addition, it is entirely possible for an individual to change between the different authority types and this occurs based on contextual factors depending on the situation and the type of question posed.

Traditional authority

The first category, which includes the majority of the study's participants, is 'traditional'. In this category, individuals attribute authority based on tradition. The assessment of the validity of issued fatwas derives from textual legitimization and the theological training received by the muftis. The personality of the individual plays a subordinate role as authority is assessed solely based on their possession of the appropriate qualifications. The required expertise includes not just knowledge of source texts, but also familiarity with legal methodology, traditions of legal schools within Islamic jurisprudence (*madhāhib*), and an understanding of the life context of the seeker, etc.

Many respondents described the mufti's expertise as a primary criterion for acknowledging his claim to authority. This is summarized in the following quote:

“ For me, a mufti is someone who issues a fatwa and who's been educated to do so. He comprehends the text, the Qur'an, and the hadiths, ideally even memorizing them [...] and therefore has superior access to, and better understanding of these matters than I do, considering that I haven't been trained for this, don't speak Arabic, I'm unfamiliar with the original text, and don't comprehend the nuances of the Arabic language. (Interview: Murat)

The relevance of this foundational knowledge (Qur'an, Sunna, consensus, analogy etc.), from which the attribution of religious authority emerges, lies in how they are anchored in the Islamic tradition, more precisely in Islamic legal literature. Traditionally, these represent the first sources of legitimacy in the formation of norms in Sunni Islam. Earlier Islamic scholars of legal methodology defined knowledge of these *uṣūl*—the fundamental principles and sources of Islamic law—as a prerequisite to access *iftā'* (issuing fatwas) and independent *ijtihād* (independent legal reasoning).⁵

The importance of having knowledge grounded in the legal school tradition for the attribution of authority raises the question of how Muslims react when a suitable solution to a particular issue is found in a different legal school tradition.

⁵ *Ijtihād* (effort) refers to the exertion of mental effort by a jurist to derive laws from the foundational texts of Islam, the Qur'an and Hadith, when a clear answer is not easily discernible from the texts. It is a critical component of Islamic jurisprudence (*fiqh*) (Hallaq 2001).

Most participants in the study mentioned legal school traditions as an additional consideration when assessing authority. They expect that a person providing religious guidance has an understanding of the established Islamic legal heritage and is cognizant of the diverse viewpoints of past authorities. However, most respondents hold a pragmatic approach to dealing with the different legal school affiliations, i.e., they typically do not differentiate between the four Sunni legal schools— Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, and Ḥanbalī — and tend to follow fatwas that can be conveniently implemented in their daily lives. One common rationale given for a lack of strict adherence to a specific legal school was a fatwa’s compatibility with daily life. Interviewees reflected a tendency to seek practical and manageable solutions within their religious practices:

“ Our religion is a religion of ease. I do not bind myself [...]. While I respect all four legal schools, I do not bind myself to a particular one. In my homeland, however, I follow the Mālikī legal school, as the countrymen there, in Sudan, I follow the Mālikī legal school. (Interview: Taha)

This quote indicates that it is quite common to alternate between different schools of law, particularly if one offers fatwas that are simpler or easier to apply to everyday life. The interviewee’s willingness to adhere to the *madhhab* prevalent in his home country underscores the importance of schools of law in Islamic societies. Additionally, the quote illustrates the logistical challenges that can arise in the context of migration, which can cause fluidity in whether adherents affiliate with a specific *madhhab* or not.

Many participants, especially those with a migration background, did not tie themselves to one traditional legal school authority, often due to the desire to find a balance between the commandments of religion and the reality of life in a predominantly non-Muslim society. At the same time, many participants feel overwhelmed when navigating the diverse opinions and fatwas they encounter online. Therefore, they often resort to evaluating the evidence supporting the issued fatwas themselves. This approach is particularly common among converts, due to their unfamiliarity with the various legal schools. Susanne provides an example of this independent research into fatwas, unconstrained by a specific *madhhab*: “I don’t know much about the schools of law yet and, uh, that’s why I first conduct a broad search” (Interview: Susanne).

In such situations, pragmatism often guides decision-making on fatwas, with convenience and necessity becoming the decisive factors. Take Michael as an example: He opts to combine his prayers when his work schedule conflicts with the designated prayer times. He justifies this action by weighing the importance of prayer—which can be made up later—against the need to preserve his employment, which is crucial for his livelihood. As he puts it, “I need the job to survive” (Interview: Michael).

In order to justify prioritizing ease when arguing for or against a certain authority or certain fatwas, some interviewees refer to the traditional religious texts—the Qur’an and the Sunna.

The Prophet Muḥammad said “always chose the easier path,” as asserted by interviewees Michael and Mariem. The Prophet recommended taking the path that brings relief and not difficulty when choosing among multiple opinions. They added: “God intends ease for us, not hardship” (Interview: Mariem). These justifications support an individual’s religious autonomy and are also substantiated with religious references. As such, religion is credited with the intrinsic endorsement of the individual’s decision-making and interpretative autonomy, even regarding fatwas. Therefore, being governed by a traditional authority does not inherently conflict with the autonomy of those following its rules. Conforming to a tradition can coexist alongside religious individualism. Given that tradition is dynamic and subject to interpretation, traditional authorities hold considerable liberties when interpreting the foundational texts and can thus offer fatwas adjusted to a specific time and place.

Discursive-pragmatic authority

Discursive-pragmatic authority designates a type of authority where subjects’ compliance is not grounded merely in faith in the sanctity of tradition or the exemplary status of an individual. Instead, it fundamentally relies on a reasoned conviction in the practical directives issued by the authority. This form of authority entails the active engagement of the mustafti (recipient of juridical opinion) with the mufti, characterized by questioning and deliberating together over the issued fatwas. The term “discursive-pragmatic” highlights the dialogic and rational negotiation central to this model of authority, setting it apart from models that yield uncritical acceptance based solely on reverence of tradition or personality. While those who respond to traditional authority rely predominantly on their religious tradition in their acceptance of authority, those who respond to discursive-pragmatic authority are typically better educated and adopt more analytical stances. They insist on understanding the substance of fatwas and religious rulings, with particular emphasis on the coherence and practical applicability of the solutions provided. For example, Murat expresses:

“ It’s crucial for me that I also strive to understand the issued fatwa. [...] The mufti should clarify it in a way that is easy for me to grasp. The importance he places on understanding is designed to facilitate my comprehension. [...] I want to know the reasoning, the source, and the method behind it. What is the foundation of his fatwa? (Interview: Murat)

Like several other study participants, Murat emphasizes that he seeks to understand not just the conclusions but also the foundational reasoning and methodologies behind the issued fatwas. He appreciates the mufti’s focus on making the religious edicts comprehensible, indicating that it is necessary for him not only to know, but also to understand, ‘why’ a directive is given, its origin (‘where from’), and ‘how’ it is formulated.

In a similar vein, Basma expects her online mufti to elucidate the arguments with such thoroughness and transparency that they can be verified: “If we want to practice our religion in a correct way, and we should have the responsibility to do so, it is definitely important to

always question the sources” (Interview: Basma). Similarly, Sumaya explains that if the logic and reasoning behind a given fatwa are coherent and understandable, it essentially becomes binding for her. She states, “I’m a person who seldom accepts people’s views outright, I always check things out. Yet if a fatwa is entirely understandable and reliable to me, then it becomes obligatory” (Interview: Sumaya). Sumaya, mirroring other interviewees in this category, is unwilling to uncritically adhere to religious instructions. She prioritizes verifying the information she receives. If a fatwa is unequivocally transparent and comprehensible to her, it then becomes mandatory in her view.

In terms of the methods *mustaftis* use to verify fatwas, two strategies emerged from the interview data. In the first, interviewees described how they employ the internet as a tool, taking advantage of the plethora of online resources available. As an example, Basma refers to the YouTube channel *HAQQ Analytics* as a tool for her own validation of fatwas. This channel, according to its own description, conducts “*ḥarām* checks” on Muslim religious practices and evaluates relevant fatwas. As reflected in the interview data, this channel is considered a reliable source of information and thus a means to gain assurance, especially on contested fatwas and other topics related to Islam (Interview: Basma).

The second approach to validating and scrutinizing questionable fatwas involves offline consultation. Several interviewees mentioned that they sometimes struggle to independently evaluate different online fatwas and to choose a position. Consequently, they lean on the expertise of local imams or other trusted individuals. For example, Huda, a participant in the study, highlights the advantage of in-person conversations in facilitating interactive dialogues. She seeks out the authority of her in-laws because, unlike her parents, they are educated and also offer an environment that facilitates open discussions. As she expresses it: “And then we usually arrive at a conclusion that I understand, which is logical and also provides satisfactory answers to my query” (Interview: Huda, Basma).

Conversely, some converts often feel overwhelmed when faced with similar situations. While they aim to use their own common sense and make autonomous decisions, they frequently grapple with deciding on the validity of fatwas due to the inundation of diverse views in the online fatwa market, compounded by a lack of local alternatives. Sofia describes this predicament:

“ Yet it’s typically not clear-cut in the end, you have to make a choice, right? You’re presented with options, someone has told you: ‘There’s this viewpoint or that, or this one. And indeed, in the end, it boils down to making a decision, a weighing up. (Interview: Sofia; similarly Silvia and Anna)

This sentiment implies that the multiplicity found within Islamic normativity—the range of different viewpoints within Islam—doesn’t always support the process of religious counselling. While it offers individuals the opportunity to compare and formulate their own perspectives, it also requires them to discern or evaluate the merits of diverse alternatives.

As a result, both converts and Muslims with a migratory background are challenged to find their footing amidst intricate authority dynamics when deciding whether to follow one or multiple authorities. Often, navigating this diversity involves relying on individual “conscience”, which serves as a distinct kind of authority.

The term “conscience”—which the interviewees often used interchangeably with terms like ‘calming of the heart’, ‘conviction’, or ‘feeling’—signifies a sense of peace as well as trust in the authority of issuing the fatwas. Consequently, rather than demonstrating acting on absolute obedience, believers want to feel comfortable when implementing a directive and ensure they have personal accountability (Interview: Amr; Mariam, Basma).

In this regard, many study participants deem the calming of the conscience as the ultimate determinant in to whether they accept or reject a fatwa. Yasser, for example, states succinctly:

“ Let’s say there are two conflicting fatwas, from people I trust equally, then / I’m not sure if it’s correct / but perhaps I would adopt the one that brings calmness in my heart or where I feel more peaceful. Well, I’m uncertain if this is acceptable in terms of Islamic law, that I can just make a decision like this [...]. Then I would select the one that is calmest for me, where I feel at my best. (Interview: Yasser)

This excerpt underscores the agency exercised by those seeking advice through fatwas. The act of selecting and reflecting upon content and evidence is a demonstration of religious self-determination by believers. As suggested by the quote, trust forms a fundamental basis in being convinced by the arguments for or against a fatwa. When multiple viewpoints offer comparable levels of clarity and persuasiveness, one’s own conscience assumes the ultimate authority. Despite the interviewee’s uncertainty about whether this approach aligns with Islamic jurisprudence, he might still choose to follow his heart or instincts. As such, the quest for peace of mind emerges as a key facet in the process of issuing fatwas, regardless of the extent to which a given fatwa adheres to Shari‘a stipulations. This indicates a growing tendency toward individualistic and autonomous religious behavior among Muslims.

In this context, many study participants highlighted the consideration of their life circumstances as a key factor in deciding whether to accept the directives of an authority. According to Mariem, a study participant, many traditional fatwas require updating to adapt to current contexts, particularly for Muslims living as minorities. She cites interfaith interactions as an example. She considers traditional outlooks on interfaith relationships to be outdated and hence unsuitable, as they fail to promote a harmonious and kind coexistence with non-Muslims. Consequently, she believes a religious authority must truly understand the living conditions of Muslims in a migration context and have the capacity to tailor fatwas to accommodate these local realities. In this way, she, along with several other interviewees, deviates from traditional fatwas on issues like extending greetings to non-Muslims during

religious celebrations (Interview: Mariem, Boshra and Huda—on the concept of conscience in Islam: Badawia 2016).

While *traditional* authority relies on tradition as the benchmark for recognizing authority and *discursive-pragmatic authority* endeavors to understand the internal logic and consistency of the argument, *charismatic authority*—followed by a minority of the study participants—primarily concentrates on the persona of the mufti, as will be elaborated in the following section.

Charismatic authority belief

Commitment to charismatic authority is visible when authority is assigned to a specific person because of their character traits. In this study, this applied to a minority of Muslim migrants (primarily older individuals), who, unlike those who follow the aforementioned authority types, put more emphasis on the personal appeal of the mufti. This attribution of authority relies on faith in the person, coupled with their charisma, repute, and credibility. Consequently, identifying the ‘right’ individual is deemed pivotal in the counselling process and in seeking fatwas. To quote Gamal:

“ First and foremost, I have to seek out a mufti who is qualified to issue a fatwa and with whom my heart finds peace. There are individuals who are God-fearing and possess a divine talent [...]. They can discern between what is wrong and right. These individuals have essentially been endowed by God with the capacity to issue authentic fatwas. (Interview: Gamal, Ridwan)

The quote implies that specific individuals are considered to have unique skills and can therefore be trusted with religious issues. Thus, the most critical stage in the counselling process involves finding a trustworthy person. These individuals earn trust due to their “divine talent” and perceived divine attributes. The quote also refers to the peace of conscience, which was previously described as a characteristic of religious self-determination, and here is regarded as a criterion for selecting an appropriate authority figure. The interviewees’ belief that choosing the ‘right’ person is “the most important thing” stems from the fact that, once that person is chosen, their fatwas are viewed as binding. As Gamal puts it: “And if I have chosen a particular mufti, then it becomes obligatory for me to follow his fatwas. [...]” (Interview: Gamal).

Thus, believers who follow charismatic authority, unlike adherents of traditional and discursive-pragmatic authority, remove the obligation for authority figures to provide justifications for their fatwas and also demonstrate complete obedience to their rulings. Justifying this stance, an interviewee raises the question: “Even if the mufti provides the evidence, how is the advice-seeker supposed to distinguish between weak and authentic evidence?” (Interview: Gamal)

This unquestioning dedication hinges on the persona of the mufti and necessitates trust. To convey the importance of this trust-based relationship with an authority figure, Gamal uses the trust relationship between a patient and doctor as an analogy. “When you get a prescription from a doctor you trust, you don’t question whether it’s detrimental or beneficial for you. The real challenge lies in finding someone you can trust. You have to exert some effort to locate the right and trustworthy mufti for you” (Interview: Gamal).

The three authority types outlined thus far are bound by a degree of individuality. This means that authority is bestowed on the respective authority figure based on individual merit or on their professional and ethical competency. *Institutional authority*, on the other hand, is predicated upon the institution or office of *iftā’*, as will be detailed in the following section.

Institutional authority

Institutional authority is followed by those who seek fatwas from an institute in charge of *iftā’* (fatwa office, fatwa council, etc.). In this case, fatwas are not issued by a single individual, but by a committee that collectively arrives at decisions through discussions among multiple specialists, all of whom consider Islamic traditions in their deliberations. Tradition plays a significant role in this authority context. Therefore, this form of authority should not be viewed as purely legal or rational, as Weber would characterize it, with its roots in state structures, but rather as institutional-traditional. This implies that the norms and fatwas issued are not legal decrees or codified rules in the Weberian sense, instead, they are considered religious advice and guidance.

Based on the interview data, only a select few institutions emerged as key points of reference for addressing religious inquiries. These primarily include, as previously mentioned, the Azhar institution and the Egyptian Fatwa Office, which were often used interchangeably by the interviewees. Additionally, the *European Council for Fatwa and Research* (ECFR) and its subsidiary, the *Fatwa Committee Germany* in Frankfurt am Main, were frequently mentioned.⁶ However, larger umbrella organizations or associations in Germany that represent Muslims within the state, such as *The Turkish-Islamic Union for Religious Affairs* (DiTiB) or *The Central Council of Muslims in Germany* (ZMD), were not noted in the data. Despite their roles in supporting the spiritual lives of Muslims in the country and fostering an Islamic lifestyle, these organizations did not emerge as significant points of reference in addressing religious inquiries (Halm 2008: 85–95).

While one might expect individuals seeking advice to turn to imams representing these umbrella organizations in local mosque communities across Germany, notable criticisms of this option emerged. These criticisms are predominantly targeted towards local imams, especially due to perceived deficits in language skills, social understanding and cultural knowledge, as well as a disregard for diasporic living conditions. Many study participants,

⁶ Fatwa Committee Germany: <https://www.fatwarat.de/> (last accessed 12.09.2024).

notably second-generation migrants and converts, expressed dissatisfaction with German imams due to their conservative interpretation of traditional fatwas, which many interviewees perceived as outdated. These imams are often accused of disregarding local context and changes in lifestyle when handling legal matters. They are seen as following Shari‘a law in a strict manner, applying traditional norms to modern social realities. In this sense, Thamer expresses a skepticism towards imams who have largely lived in Arab countries and are relatively uninformed about life in Germany. He shares:

“ Often, when I encounter an imam who has only lived in an Arab country for 20 years and doesn’t know what life is like in Germany, I become a bit skeptical when he instantly responds, ‘It’s clearly this, this, and this’. [...] And I think to myself: We’re in Germany. Let’s discuss a little. (Interview: Thamer)

This stance suggests that there is a desire for more contextually sensitive, knowledgeable, and open-minded religious leadership that understands and can effectively respond to the experiences of Muslims living in diaspora situations like Germany.

The assumption that institutional authorities have lost prominence in modern societies is supported by the interviewee’s responses, which attribute only two roles to the most prominent institutions mentioned above—the Azhar and ECFR. The first role of these institutions is to use their authority to issue fatwas on religious occasions that concern the larger Muslim community. For instance, Gamal, the head of a mosque association, turns to the Azhar institution to address community matters. However, for personal queries, he opts to consult a private mufti who he regards as having charismatic authority (as mentioned above). This distinction underscores those institutional authorities, while still relevant in certain contexts, may no longer carry the same universal appeal or authority they once did, particularly in personal matters of faith and practice (Interview: Gamal).

The second role of these institutional authorities involves validating individuals as authority figures in the religious community. This means that a mufti who issues fatwas gains prestige and recognition due to his affiliation with a recognized religious institution. In this context, several study participants regarded education at al-Azhar University as a reliable indicator of a qualified mufti. These interviewees maintained that they would only seek counsel from scholars who have studied at al-Azhar. This suggests that institutional backing or authentication can effectively bolster the credibility and acceptability of religious leaders or scholars, indicating the significance of institutional authorities (Interview: Ridwan and Nader).

Yet, the decreasing importance of institutional authority was evidenced by the fact that only a small minority of all interviewees recognized religious institutions as a resource for religious counsel. Interestingly, no other fatwa offices in the interviewees’ countries of origin were mentioned, outside of a passing reference to the Indonesian Ulema Council by an individual of Indonesian descent. Therefore, the relevance of institutional authority appears to be

lessening, possibly in favor of more individualized or localized sources of religious guidance (Interview: Khalaf).

This diminishing significance of institutions can primarily be linked to modernization processes, particularly the concurrent shift in increased media usage. As one study participant effectively articulated, access to diverse perspectives through the internet can significantly influence the perception and utilization of traditional religious institutions:

“ The internet has helped me to view the religion from a different perspective. I now understand that a mufti doesn't necessarily have to be from al-Azhar. Al-Azhar isn't always correct. There are other viewpoints and I've read extensively about them [...]. YouTube now makes it possible to discuss all subjects. In the past, it was monotonous; what al-Azhar stated, we implemented. (Interview: Boshra)

This statement illustrates how the advent of digital technology and platforms such as YouTube are revolutionizing the way people access and interpret religious information. There appears to be a shift away from reliance on singular institutional authorities like al-Azhar, and towards a broader range of sources offering a variety of perspectives. This change in the religious landscape indicates a trend towards individualization, which is facilitated by the pluralization of the religious market. The rise in media usage and increased accessibility of diverse online offerings is leading individuals to question, not just the authority of traditional institutions, but also that of individual figures within their religious sphere. These observations align with theories presented in related literature suggesting a decline in the relevance of Islamic religious institutions. The transformation in how individuals interact with religion and religious institutions is inherently tied to the availability and ubiquity of the internet. Without it, such a dramatic shift in religious authority and individualization may not have been possible.

4. Conclusion

The central aim of this study was to investigate the function and significance of fatwas and muftis within the lived experiences of Muslims in Germany, particularly with regard to the normative principles guiding the recognition of religious rulings as authoritative and binding. The empirical evidence reveals that Muslims in Germany conscientiously strive to adhere to the legal and ethical precepts of Shari'a across a variety of life circumstances. Nonetheless, this adherence predominantly manifests within the sphere of personal religious practices (*'ibādāt*), such as prayer, fasting, and ritual observance, while its extension to broader societal and public interactions (*mu'āmalāt*) appears comparatively limited. This pattern underscores a selective implementation of religious jurisprudence, reflecting the complex negotiation between religious obligations and contemporary social realities in a pluralistic context.

Fatwas are fundamentally perceived as normative directives governing the permissibility or prohibition of particular actions within an Islamic legal framework. This normative function is

underscored by a pronounced disposition among those seeking religious guidance to exhibit compliance towards recognized religious authorities. The establishment of such a relationship based on authority necessitates the acknowledgment and acceptance of the legitimacy of the issuing entity. To this end, those seeking advice through fatwas articulate and apply specific criteria—delineated below—that inform and justify their recognition of a given religious authority.

The study further reveals that the adoption and internalization of Islamic norms, as well as the reception of religious directives, frequently deviate from formalized procedures. Specifically, the classic advisory relationship between *mustafti* and *mufti* does not invariably characterize the fatwa process. Rather, normative guidance derived from *Shari'a* is often acquired through trusted interlocutors in one's immediate social milieu, such as family members, friends, or fellow adherents. Moreover, religious consultation increasingly occurs via a multiplicity of media platforms rather than solely through direct personal encounters. These findings substantiate the thesis that the constitution of religious authority is an emergent and dynamic phenomenon, contingent upon continuous processes of attribution and negotiation within socioreligious contexts.

In this context, the internet proves to be a significant source for clarifying religious issues. For Muslims in Germany, the logistical challenges, the unfamiliar minority situation, especially among migrants, and the lack of suitable alternative offerings in the diaspora, mean many of them turn to the internet for religious guidance. Many of the respondents in this study, particularly newcomers to Germany, highlight specific features of the internet—such as its optionality, time efficiency, diversity, and anonymity—as reasons for utilizing fatwa offerings on the religious online market. Conversely, a minority, mainly long-term migrant residents in Germany, emphasize the lack of clarity and transparency on internet fatwa portals and thereby show a preference for personal, local consultancy.

Although many respondents turn to the internet for fatwas, often encountering providers who issue conservative, Islamist or Salafi fatwas, this does not mean that they accept and follow these fatwas unquestioningly or without skepticism. Rather, these individuals actively delineate their own standards by which they attribute authority to those dispensing advice. Given the lack of a central regulatory body, as well as with the distinct traits of the internet and the life circumstances of those in a migration setting, fatwas are frequently subject to negotiation. Even if this negotiation, sometimes controversially termed as “pick and choose” (Helland 2004: 34), can lead to discretionary interpretations of *Shari'a* norms, it simultaneously promotes religious individualization among Muslims. The question of how the choice of religious authority is determined, and by what criteria compliance deviates between a theoretical interpretation and a practical application, has been examined using Weber's typology of authority. The empirical analysis yielded four types of authority beliefs: traditional, charismatic, institutional, and a discursive-pragmatic.

The traditional authority type attributes great importance to the professional competence of the person giving advice and is content with religious tradition as the basis for legitimizing obedience. Yet, it is a person's charisma or good reputation, often closely related to their scholarship, that provides the authority for the second type, charismatic authority. In contrast, the construction of institutional authority is not related to the person of the mufti but arises primarily from the positional integration of the person into a religious institution. These three types largely align with Max Weber's typology of authority in their fundamental characteristics. However, his distinctions do not cover all observable criteria in the current study's data. Therefore, I added a fourth authority type: the *discursive-pragmatic*. Members who adhere to this type—in contrast to the other three authority forms—attach great importance to conviction and their own judgement. This means that they do not uncritically submit to an authority figure or unquestioningly obey fatwas solely based on religious texts delivered by the mufti or on their reasoning or charismatic qualities. Instead, they initially discuss the question with the mufti but then decide rationally and consciously on their own. They do not want someone else to decide for them but instead want to be able to rationally understand the information conveyed and the action suggested in the fatwa. Their obedience is thus characterized by a high degree of religious individualization and subjectivation.

The question of how significantly fatwas overall, and especially online fatwas, impact the lifestyle of Muslims in Germany and what elements substantially drive individualization trends for this demographic, are comprehensively tackled within the context of this research project (El-Wereny 2026).

Bibliography

- Abou El Fadl, Khaled. 2007. *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperOne.
- Agrama, Hussein Ali. 2010. "Ethics, tradition, authority: Toward an anthropology of the fatwa." In *American Ethnologist* 37 (1), 2–18.
- Al-Ashqar, Usāma. 2009. *Faḍā l-iftā'*. Amman: Dār an-Nafā'is.
- Awass, Omer. 2023. *Fatwa and the Making and Renewal of Islamic Law: From the Classical Period to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Badawia, Tarek. 2016. "Konturen eines islamischen Gewissenskonzepts." In *Zwischen Wissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum*, ed. by Tarek Badawia / Hansjörg Schmid. Berlin/Münster: LIT, 77–97.
- Cooke, Miriam. 2007. "The Muslimwoman." *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life* 1/2, 139–154.
- Braune, Ines. 2015. "Alltag und Medien: Mediatisierung in der arabischen Welt." In *Arabische Medien*, ed. by Carola Richter / Asiem El Difraoui. Konstanz/München: UVK, 75–87.

- Berger, Peter L. 1963. "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity." *Social Research: An International Quarterly*, 30/1, 77–93.
- Brückner, Matthias. 2001. *Fatwas zum Alkohol unter dem Einfluss neuer Medien im 20. Jhd.* Würzburg: Ergon.
- Bunt, Gary R. 2018. *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- El-Wereny, Mahmud. 2026. *Zwischen Autorität und Autonomie. Der Einfluss islamischer Normativität im Internet auf die muslimische Lebensführung in Deutschland.* Baden-Baden: Ergon-Verlag.
- El-Wereny, Mahmud. 2024. "Zwischen Gehorsam und Selbstbestimmung: Zu Gütekriterien religiöser Autoritätsanerkennung von Muslim:innen in Deutschland". In *Scharia im Wandel. Beiträge zur Transformation islamischer Autorität im Spannungsfeld von Kodifikation, Migration und Digitalisierung*, ed. by Mahmud El-Wereny / Alexander-Kenneth Nagel. Wiesbaden: Harrassowitz, 277–308.
- El-Wereny, Mahmud. 2020. *Radikalisierung im Cyberspace: Die virtuelle Welt des Salafismus im deutschsprachigen Raum – ein Weg zur islamistischen Radikalisierung?* Bielefeld: transcript.
- El-Wereny, Mahmud. 2017. "Scharia-Normen im Wandel: Zum Konzept der Fatwa-Wandelbarkeit zwischen Tradition und Moderne". In *Zeitschrift für Recht und Islam/Journal of Law and Islam*, 9, 101–121.
- Fatwa-Ausschuss Deutschland: <https://www.fatwarat.de/> (last accessed 12.09.2024).
- Glaser, Barney / Anselm Strauss. ³2010 [1998]. *Grounded Theory: Strategien qualitativer Sozialforschung*, transl. by Axel T. Paul / Stefan Kaufmann. Göttingen: Hans Huber Verlag.
- Gräf, Bettina. 2010. *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts.* Berlin: Klaus Schwarz.
- Hallaq, Wael B. 2009. *An Introduction to Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B. 2001. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Halm, Dirk. 2008. *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland.* Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- Helland, Christoph. 2004. "Popular Religion and the World Wide Web. A Match Made in (Cyber) Heaven." In *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, ed. by Lorne L. Dawson / Douglas E. Cowan. London: Routledge, 23–35.

- Hero, Markus. 2018. "Religiöser Markt" In *Handbuch Religionssoziologie*, ed. by Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero. Wiesbaden: Springer VS., 567–590.
- Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, Muḥammad b. Abī-Bakr. 2003. *I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn*, 6 vols., ed. by Abū ‘Ubaida Mašhūr b. Ḥasan. Riad: Dār b. al-Ğauzī.
- Krawietz, Birgit. 1991. *Die Ḥurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Krawietz, Birgit. 1995. "Der Mufti und sein Fatwa. Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht". In *Die Welt des Orients*, 26, 161–180.
- Krüger, Oliver. 2012. *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Masud, Muhammad. K. 2009. "Ikhtilaf al-Fuqaha. Diversity in Fiqh as Social Construction." In *Wanted Equality and Justice in the Muslim Family*, ed. by Zainah Anwar. Selangor: Musawah, 65–94.
- Masud, Muhammad K. / Joseph A. Kéchichian / Brinkley Messick / Ahmad S. Dallal / Jocelyn Hendrickson. 2009. "Fatwā." In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. by John L. Esposito. Oxford: University Press, Vol. 2, 233–242.
- Masud, Muhammad K. / Brinkley M. Messick / David S. Powers. 1996. "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation." In *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, ed. by Muhammad Khalid Masud / Brinkley M. Messick / David S. Powers. Cambridge: Harvard University Press, 3–32.
- Melchert, Christopher. 1997. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden: Brill.
- Otto, Jan Michiel, ed. 2010. *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press.
- Reichertz, Jo. 2018. "'Manche glauben das, aber der Koran sagt ...'. Der Medienislam als unhistorische Buchgläubigkeit ohne Auslegungsautorität." In *Groß Erzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*, ed. by Jo Reichertz / Volker M. Heins / Armin Flender / Jennifer Schellhöh. Bielefeld: transcript, 151–167.
- Robinson, Francis. 2009. "Crisis of Authority: Crisis of Islam?". In *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19 (3), 339–354.
- Rohe, Mathias. 2011. *Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck Verlag.

- Rohe, Mathias. 2015. "Scharia und deutsches Recht". In *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, ed. by Mathias Rohe / Mouhanad Khorchide / Havva Engin. Freiburg i. Br.: Herder, 194–226.
- Schacht, Joseph. 1982. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Toprak, Ahmet / Gerrit Weitzel. 2017. "Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt." In *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, ed. by Ahmet Toprak / Gerrit Weitzel. Wiesbaden: VS Springer, 47–59.
- Vikør, Knut S. 2005. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max. ⁵1976 [1921]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, ed. by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weyers, Stefan. 2010. "Zwischen Selbstbestimmung und religiöser Autorität, säkularem und göttlichem Recht. Normative Orientierungen christlicher und muslimischer Jugendlicher". In *Begegnungen von Kulturen*, ed. by Karl F. Bohler / Michael Corsten. Wiesbaden: VS Verlag, 105–180.
- Zaman, Muhammad Q. 2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age. Religious Authority and Internal Criticism*. New York: Cambridge University Press.

About the author

Mahmud El-Wereny is a research associate at the Institute of Sociology at the University of Göttingen. He completed his education in Islamic and Germanic disciplines in Cairo, Augsburg, and Göttingen. His research endeavors concentrate on questions of authority and allegiance in Islam, particularly within the dynamics of migration and evolving media landscapes.

E-Mail: mahmud.el-wereny@uni-goettingen.de

Digital-Creatorinnen mit Hijab: Modische Inspiration und mediatisierte Modellpraktiken

Laura Haddad

Veröffentlicht am 05.05.2026

Zusammenfassung

Als modische Vorbilder muslimischer Kleidungspraxis erstellen viele Hijabi-Creatorinnen auch Content zur religiösen Lebensführung und werden von ihren Followerinnen als Freundinnen, und nicht selten Ratgeberinnen angesehen. Der Austausch auf Accounts von Hijabi Creatorinnen ist meistens in kapitalistische Logiken eingebettet, zeichnet sich aber auch dadurch aus, dass er für die Subjektposition „muslimische Frau in Deutschland“ verschiedene Modellpraktiken ausarbeitet, die ihre umkämpfte Verortung in der deutschen Öffentlichkeit visuell und diskursiv umsetzt. Der Artikel diskutiert mithilfe des Forschungsprogramms der Wissensgenealogischen Diskursanalyse (WDA) zwei empirische Fälle, die unterschiedliche Subjektpositionen im Diskurs um die (modische) Verortung muslimischer Frauen in Deutschland illustrieren, und untersucht, wie darin religiöse Autorität ausgehandelt wird. Die Analyse legt eine spezifisch weiblich gegenderte Form religiöser Autorität nahe, die als wechselseitige Inspiration und Lebenshilfe eher eine schwesterliche Regulierung im Sinne eines *eye-level-advice* etabliert. Die empirischen Fallbeispiele zeigen aber, dass auch innerhalb dieses Feldes große Unterschiede in der Ausgestaltung und Subjektivierung religiöser Normativität bestehen.

1. Einleitung

Der mediale Wandel und die wachsende Bedeutung von sozialen Medien ermöglicht es neuen Akteur:innen öffentliche Arenen zu bespielen, die ihnen bisher verwehrt waren. Dies trifft bei Digital-Creatorinnen mit Hijab insbesondere auf die soziale Welt der Mode und des Lifestylekonsums zu, die bis vor wenigen Jahren noch durch ein „Mode-Monopol der Wenigen“ (Weis 2019: 7) beherrscht wurde. Eher zufällig öffnete sich dadurch auch eine andere Tür für die Influencerinnen.¹ Als modische Vorbilder muslimischer Kleidungspraxis erstellen viele Hijabi-Creatorinnen eher beiläufig Content zur religiösen Lebensführung und werden von ihren *Followerinnen* als Vorbilder, Freundinnen, und nicht selten Ratgeberinnen angesehen. Macht sie das bereits zu religiösen Autoritäten?

¹ Ich verwende in diesem Text die Begriffe Content-Creatorin und Influencerin synonym, da sich in meinem Sample die Definitionen der beiden Begriffe weitgehend decken.

Die Sozialfigur der Influencerin scheint zunächst einmal weit entfernt von religiöser Autorität zu sein. Influencer sind „Werbekörper“, die ihren Followerinnen aus kapitalistischem Kalkül Produkte empfehlen und dafür so häufig wie möglich Content posten. Im gesellschaftspolitischen Diskurs werden Influencer:innen kritisch rezipiert, da sie das eigene Leben zu Marketingzwecken medial zur Schau stellen und dabei kaum authentische Persönlichkeiten darstellen würden (Nymoen/Schmitt 2021: 8-10). Dem setze ich ein situiertes Verständnis von Influencer:innen als dezentrierten Subjekten entgegen (Hall 1999), die ihre persönliche Suche nach Sinnstiftung mit einer affektiven Verbundenheit zur medialen *Community* verbinden. Damit folge ich kulturwissenschaftlichen Ansätzen, die die Nutzung von und Selbstdarstellung in sozialen Medien als digitale Kulturpraktiken ernst nehmen (Kohout/Ullrich 2020). Der Austausch auf Accounts von Digital-Creatorinnen ist zwar meistens in kapitalistische Logiken eingebettet, wird jedoch gleichzeitig von den beteiligten Akteur:innen als sinnstiftend beschrieben, wie ich in der Analyse zeigen werde.

Basierend auf dem Forschungsprogramm der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (WDA nach Keller 2005) rekonstruiere ich im vorliegenden Artikel, welche Subjektpositionen und Modellpraktiken im Diskurs um muslimische Modebilder in Deutschland gegenwärtig dominant sind und wie diese Praktiken in die Wissensbestände und biographischen Erfahrungen der Akteur:innen eingelassen sind (Keller 2005: 248-250). Dabei geht es allerdings nicht um die individuellen Subjekte, sondern um ihre Rolle als Diskurs-Akteurinnen, wie Keller erläutert: „Das wissenspolitische Makrogefüge der Produktion, Aufrechterhaltung und Transformation von gesellschaftlichen Wissensvorräten lässt sich so als vielfach verschachtelte Struktur von Diskursen und Akteuren begreifen, die zueinander in unterschiedlichen Beziehungen stehen.“ (Keller 2005: 250) Insbesondere für eine Analyse religiöser Autorität kann der WDA-Zugang fruchtbar gemacht werden, indem die legitimen körperbezogenen Visualisierungen, modischen Ausdrucksweisen und religiösen Strategien im Diskurs um „religionized fashion“ und „fashionized religion“ (Thimm 2021: 9) in den Fokus genommen werden.

Hijabi-Creatorinnen haben als kollektive Akteurinnen, (neue) Sprechpositionen etabliert, die die Mediatisierung und Vermarktung muslimischer Modebilder in Deutschland diskursiv herstellen und mithilfe von normativen Modellpraktiken die gesellschaftliche Verortung der Subjektposition „muslimische Frau in Deutschland“ verhandeln. Sie sind demnach maßgeblich daran beteiligt, auszugestalten, wie sich junge muslimische Frauen in Deutschland positionieren, verhalten und kleiden. Dabei bieten die Creatorinnen sich selbst als Medien eines muslimischen *Lifestyles* an und stellen nicht zuletzt bisherige Performanzen religiöser Autorität, die traditionell männlich gegendert ist, auf den Prüfstand.

2. Forschungsstand

Muslimische Kleidungspraxis wird als Forschungsgegenstand international in verschiedenen fachdisziplinären Kontexten bearbeitet. Die islamwissenschaftliche und theologische Forschung diskutiert insbesondere die moralische und ethische Dimension der Verschleierung und der innermuslimischen Diskurse darüber (Siraj 2011; Bucar 2016).

Die sozialwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Forschung fokussiert vor allem konsumtheoretische und marketingbezogene Aspekte muslimischer Kleidungspraxis sowie die integrationspolitischen Implikationen, die insbesondere in muslimischen Minderheitskontexten mit sichtbarer religiöser Kleidung einhergehen (Göle 2004; Sandikci/Ger 2010; für Deutschland: Nökel 2004; Klinkhammer 2000). Im deutschen Kontext gab es in den frühen 2000er Jahren erste Untersuchungen, die die subjektivierende Funktion von Kleidungspraxis bei (jungen) Musliminnen analysierten. Mode stand dabei nicht im Zentrum des Erkenntnisinteresses, wurde jedoch als relevante Kategorie in der Identitätsbildung und der situativen Selbstpositionierung der Frauen identifiziert. Neben der Demonstration von autonomer Handlungsfähigkeit (Nökel 2004: 286) steht demnach die Kombination von modischer Kleidung und Verschleierung für viele Musliminnen als Zeichen für ihre Integration und Vereinbarung scheinbar widersprüchlicher Wertesysteme (Klinkhammer 2000: 277).

In der kulturwissenschaftlichen und anthropologischen Forschung beeinflussen vor allem der *pictorial* und der *material turn* die Beiträge um muslimische Kleidungspraxis. In diesem Zusammenhang stellt das in den 1980er Jahren entstandene Arbeitsfeld der *Fashion Studies* eine wichtige Bezugsquelle für die Untersuchung von muslimischer Kleidungspraxis als Mode dar. Mitte der 2000er Jahre veröffentlichte die Zeitschrift *Fashion Theory* ein Sonderheft zum Thema „Muslim fashion practices“ (Moors/Tarlo 2007: 133), in dem die Heterogenität muslimischer Kleidungs- und Verschleierungspraxis erörtert wird. Im deutschen Kontext legte Şahin in ihrer Dissertation eine Typologie von Kopftuch-*Codes* vor, mit der sie ein „Nachschlagewerk“ (Şahin 2015: 475) für die vielfältigen existierenden Bindungstechniken bieten möchte. Die Autorin schlussfolgert von der Art der Bindung auf die Zugehörigkeit der Trägerin zu spezifischen islamischen Glaubensrichtungen und generalisiert damit muslimische Kleidungspraxis als zu entschlüsselndem *Code* mit feststehender Bedeutung. Dieser Ansatz ignoriert, dass die Bedeutung materieller Praxis sich situativ und je nach Kontext verändern kann (Tarlo 2010: 2). Popal veröffentlichte einen Artikel zu muslimischer Subkultur in Deutschland, in dem das Kopftuch als modisches und visuell-kommunikatives Mittel gefasst wird. Sie deutet darin Verschleierung als Ausdruck eines „femininen Widerstandes“ (Popal 2007: 89), dabei stellt das Kopftuch längst nicht für alle Trägerinnen ein Widerstandssymbol dar.

Neben der Literatur zu muslimischer Mode in der islamischen Welt gibt es einen Korpus wissenschaftlicher Abhandlungen zu Kontexten, in denen Muslim:innen in der Minderheit sind, der vor allem die Aushandlungen postmigrantischer muslimischer Mode dokumentiert (Tarlo 2010). Einige der Studien beschäftigen sich dezidiert mit der Frage nach den Wechselwirkungen

von muslimischer Kleidung und westlichen Blickpraxen. Neben der Analyse von künstlerischen Artefakten, die sich dem Thema widmen (Fournier 2012), verfolgen andere Arbeiten einen dezidiert intersektional informierten Ansatz (Abdul Khabeer 2019) und thematisieren die Möglichkeit der Selbstermächtigung und Wiederaneignung von zirkulierenden Stigmata gegenüber muslimischen und vor allem verschleierten Frauen durch modische Kleidungspraktiken (Moors 2007; Tarlo 2010; Moors/Tarlo 2013).

Religiösen Influencer:innen widmet sich ein neueres *Sonderheft* im *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, das sich mit Perspektiven unterschiedlicher religiöser Traditionen – mit „God’s influencers“ – beschäftigt und unter anderem den Typus der „famous faithful“ (Marei 2024: 145) herausarbeitet, der für die vorliegende Untersuchung anschlussfähig ist. Merkmal dieses Typus ist laut Marei die Intention der Akteur:innen, als moralische Vorbilder zu fungieren und auf die (religiösen) Einstellungen der Follower:innen einzuwirken. Daraus schließt Marei eine explizit aktivistische Dimension in der „digital labor“ der Influencer:innen. Gleichzeitig wird auch die Bedeutung von „authenticity labor“ (Maares et. al. 2021) betont, die für alle Influencer:innen relevant ist, bei religiösen Creator:innen aber einen besonderen Stellenwert einnimmt: die Darstellung eines „true self“ beruht hier auf der Kompatibilität mit religiösen Grundlagen und erhält dadurch ihre Legitimität. Dieser Aspekt tritt in meinem empirischen Material ebenfalls zutage, wobei ich zeigen werde, dass die stetige Aktualisierung der eigenen Authentizität nicht immer reibungslos mit religiösen Erwartungen in Einklang zu bringen ist.

3. Methodologie

Für meine empirische Untersuchung mache ich mir sowohl klassische ethnographische Methoden zu eigen, wie die teilnehmende Beobachtung und Co-Präsenz im Feld, als auch qualitative Leitfadeninterviews sowie die Sammlung von feldeigenen Artefakten, Daten und Dokumenten. Die teilnehmenden Beobachtungen von Mode-Events und Interviews mit unterschiedlich positionierten Akteur:innen im Feld dienen vor allem dazu, die digitalen Daten aus sozialen Medien, also Postings (Bilder/Videos und deren Bildunterschriften), einzuordnen und zu beleuchten, wie die Akteurinnen ihre Profilierung in sozialen Medien selbst interpretieren und welche Strategien sie entwickeln, um mit den unterschiedlichen Rollenerwartungen umzugehen. Um die Wissensbestände und intersektionalen Verortungen der Akteurinnen sichtbar zu machen, werden deren biographische Situierungen skizziert. Diese sind häufig auch Gegenstand und Inhalt der digitalen Selbstdarstellung und finden als Transformationen und Brüche Eingang in die narrativen Strukturen, mithilfe derer die Creatorinnen sich in ihren *Posts* (immer wieder neu) darstellen. Die kritische Auseinandersetzung mit eigenen mediatisierten Praktiken kann als gängiger Topos in Social Media bezeichnet werden, das je nach Kontext zwischen Selbstvermarktung und „reflexiver Mediatisierung“ (Grenz et. al. 2014) changiert.

In diesem Artikel stütze ich meine Analyse auf 41 Instagram-Posts aus dem Zeitraum Januar 2024 bis Oktober 2025, die entweder im jeweiligen Feed der Creatorin oder als *Stories* (die nur 24 Stunden online sind) veröffentlicht und von mir per Screenshot gespeichert wurden und deren

verbale und visuelle Inhalte ich in ethnographischen Memos festgehalten habe. Die Posts der beiden Creatorinnen sind meist in Deutsch und/oder Englisch verfasst, seltener veröffentlichen sie Content in türkischer Sprache.

Außerdem zitiere ich die Creatorinnen anhand von Interviewausschnitten, die ich entweder telefonisch oder in persona geführt und mit der Sprachmemo App aufgenommen habe. Die Interviews wurden dann mithilfe der Transkriptionssoftware *noscribe* transkribiert. Die Namen der Creatorinnen wurden geändert, um ihre Anonymität zu gewährleisten.

Methodisch geht es in meinem Beitrag auch um die Frage, wie mit der Vielzahl digitaler Bilder bzw. Bildserien ethnografisch umgegangen werden kann: Ich begreife die geposteten Bilder als „bilddiskursive Ereignisse“ (Traue 2013: 132), die ich nicht hermeneutisch detailliert analysiere, sondern als visuelle Puzzleteile des Diskurses verstehe und in ethnographischen Memos beschreibe und verschlagworte. Dies dient der Identifizierung wiederkehrender Motive und ihrer diskursiven Rahmungen.

4. Empirische Diskussion

Die Annahme, dass modische Selbstdarstellung und muslimische Kleidungspraxis in einem unüberwindbaren Gegensatz zueinanderstehen würden, kann als diskursive Storyline (Keller 2005: 230) für die hier dargestellte Untersuchung bezeichnet werden. Dahinter steht eine grundsätzliche Problematisierung muslimischer Frauen, die als solche öffentlich sichtbar sind (Karakaoğlu 2023; Malli 2024). Vor diesem Hintergrund entwickeln die betroffenen Akteurinnen „diskursgenerierte Modellpraktiken“, also „Muster für vorbildliche Handlungen, die in Diskursen für deren Adressaten generiert werden“ (Keller 2005: 223) und damit verbundene Subjektpositionen, die sie zur sozialen Rollenträgerin der Diskurse um muslimische Frauen in der deutschen Öffentlichkeit machen (Keller 2005: 248).

Bevor ich näher auf die Subjektpositionen und Modellpraktiken eingehe, die ich im Feld der Hijabi-Creatorinnen beobachtet habe, möchte ich kurz die Diskursarenen (Clarke 2012) vorstellen, innerhalb derer sich die Aushandlungen abspielen. Hijabi-Creatorinnen in Deutschland werden durch (mindestens) zwei grob zu unterscheidende Diskursarenen adressiert: die Arena der gesellschaftspolitischen Debatten um Mode, Lifestyle, Social Media-Influencer:innen und Genderrollen im 21. Jahrhundert, die hauptsächlich, aber nicht ausschließlich durch nicht-muslimische Sprechpositionen besetzt ist. Als eine zweite relevante Diskursarena lässt sich die religiös geprägte, an muslimischen Normen und Ethiken orientierte Diskursarena identifizieren, in der unterschiedliche, sich teilweise widersprechende islamische Gebote in Stellung gebracht werden, um die Alltagsrealitäten von Muslim:innen in nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaften zu regeln. Diese beiden Arenen sind keineswegs als dichotome, voneinander abgegrenzte, unterscheidbare Umwelten zu denken, sie werden aber diskursiv als gegensätzlich konstruiert und reproduziert, obwohl die diskursiven Aussagen und darin mobilisierte Subjektpositionen durchaus inhaltliche Überschneidungen aufweisen. In diesen Arenen finden sich Hijabi-Creatorinnen als öffentliche und sichtbare Akteurinnen aufgefordert, Modellpraktiken

anzubieten, die die diskursiven Anrufungen umsetzen. Konkret bedeutet das, dass muslimische Influencerinnen auf unterschiedliche Rollenerwartungen reagieren, die als Kritik, Beschämung, Bewunderung und mehr aus den skizzierten Arenen an sie herangetragen werden, und entsprechende Subjektpositionen und Modellpraktiken entwickeln. Mit diesem schematischen Aufriss der Diskursproduktion um muslimische Influencerinnen soll eine wissensgenealogische Perspektive auf die Praktiken der Akteurinnen ermöglicht werden. Ferner sollen ihre verschiedenen Positionierungen, die ich im Folgenden detaillierter darstellen werde, diskursiv eingeordnet werden. Dies dient im Sinne der Leitfragen des Sonderheftes auch dazu, die strukturellen Kontexte, in die die religiösen Autoritäten eingebettet sind, zu verstehen. Während mein Sample ein großes Spektrum an modischen Ausdrucksformen und religiösen Verortungen umfasst, lässt sich mit Blick auf die strukturelle Beziehung von Creatorinnen und ihrer Followerinnen grundsätzlich ein schwesterliches Verhältnis konstatieren, in dem die Creatorinnen auf Augenhöhe mit ihren Followerinnen performen. Diese Grundhaltung lässt zwar situative Hierarchisierungen zu, kann jedoch nicht als statische Zuteilung von Autorität an eine religiöse Führungsfigur verstanden werden (Weber 1976). Die Creatorinnen präsentieren sich als nahbare und damit fehlbare Vorbilder oder Schwestern, die in einer Situation emanzipativ, in einer anderen fromm, einmal geläutert, ein andermal autark handeln. Ihre Selbstdarstellungen sind stark von situativen, fluiden und oftmals widersprüchlichen Aussagen geprägt, die vor allem auf das Bonding innerhalb der Community aus Followerinnen ausgerichtet sind. In der folgenden empirischen Diskussion stelle ich zwei Creatorinnen vor, die sich in ihrer modischen, spirituellen und persönlichen Selbstdarstellung stark unterscheiden und sich daher für eine kontrastive Illustration eignen. Ich nenne sie „die spirituelle Mentorin“ und „die Geläuterte“.

Die spirituelle Mentorin

Elin ist seit zwei Jahren Hijabi und verfügt auch erst seit Kurzem über eine nennenswerte Reichweite auf Instagram und TikTok. Sie hat einen Abschluss in International Marketing von einer Hochschule aus Süddeutschland und hat sich in ihrer Abschlussarbeit mit Selbstvermarktung beschäftigt, was ihr einen professionalisierten Zugang zum Beruf der Creatorin verschafft hat. Ihr modischer Stil ist romantisch mit Second Hand Elementen und Herrenkleidung (von ihrem Vater). Sie kleidet sich nach dem Mix and Match Prinzip, stellt ihre Outfits also aus unterschiedlichen Einzelteilen zusammen und steht damit im Gegensatz zu anderen bekannteren Hijabi-Creatorinnen, die eher auf Dubai-Style und Sets (meist alles in einer Pastell Farbe Hijab/Khimar, Abaya und Mantel) setzen. Ähnlich wie letztere hat aber auch Elin Kooperationen mit namhaften deutschen Modest Fashion und Mainstream Brands. Sie positioniert sich als spirituelle Mentorin und nutzt dafür auch den auf Instagram verbreiteten Lebenshilfe-Diskurs, der nicht unbedingt einen explizit muslimischen Gehalt hat.

Mit einer Story über den weiblichen Zyklus und damit verbundenen passenden Ernährungs-, Sport- und Sexualroutinen greift Elin nicht nur auf Content von nicht-muslimischen Creatorinnen zurück, sondern erweitert auch die Grenzen des im mediatisierten muslimischen Diskurs

Sagbaren zu weiblicher Sexualität (Instagram Story 06.05.2024). Damit beruft sie sich einerseits auf die Geschlechtertrennung, die in konventionellen muslimischen Communities üblich ist und kreiert ihren Account als ausschließlich für Frauen gemachten digitalen Space, der es ermöglicht, sich über intime Themen auszutauschen. Andererseits stellt diese Positionierung im digitalen Miteinander eine Besonderheit dar, mit der Elin unterstreicht, dass sie als muslimische Frau keine Scheu vor Tabuthemen hat und sich traut, sensible Inhalte zu veröffentlichen.

Elin tritt auch als Autorin in Erscheinung und weiß diese kreative Praxis für sich in Wert umzusetzen. In der Modebranche ist gegenwärtig ein Trend zu beobachten, der weniger auf reine Models setzt, um Kleidung und Brands zu vermarkten und mehr auf „Talents“, wie Personen bezeichnet werden, die nicht (nur) über die klassischen Modelmerkmale verfügen, sondern auch andere verwertbare Talente besitzen. Dieser Paradigmenwechsel wird von Elin aufgegriffen und normativ adressiert. Sie gibt in einem Post an, dass sie auf der Suche nach einer Talentagentur sei, die ihre Werte vertrete und nicht nur auf ihr Äußeres fokussiere. Dadurch wird auch eine religiös begründete Lebensführung als Alleinstellungsmerkmal marketingtechnisch verwertbar sein und die Chancen auf eine öffentlichkeitswirksame Karriere erhöhen.

Elin postet regelmäßig Videos, in denen sie selbst geschriebene Lyrik vorträgt. Die Videos zeigen sie in Nahaufnahme, oft auch nur einen Ausschnitt ihres Gesichts und erwecken den Eindruck von Intimität und Nähe. Face-Time-Content, wie diese Art der Videos von den Akteurinnen genannt wird, setzt auf das Gefühl mit der Creatorin selbst per Videotelefonie in Kontakt zu stehen. In einer Story filmt Elin ihr Gesicht im Dunkeln, so dass es kaum zu erkennen ist und ergänzt dieses Bild durch die Caption:

“ The stars tonight were SO beautiful. Sometimes I think to myself how funny it is that we spend so much money just to capture reality [...] and then it sometimes doesn't even do its justice [...] But our eyes subhanallah they see it perfectly 🤖).
(Instagram Story 02.05.2024)

Mit diesem Allgemeinplatz übt Elin Kritik daran, die Welt mit technischen Mitteln (und sozialen Medien) festhalten zu wollen, während der menschliche Körper (die Augen) durch Gottes Hilfe die besten Werkzeuge dafür bereithalte. Damit positioniert sie sich geschickt im Feld der „reflexiv-mediatisierten“ Lebenshilfe (Grenz et al. 2014). Dieser konsumkritischen Story folgt im nächsten Frame eine Story, in der Elins Oberkörper bis zum Beinansatz im Park zu sehen ist. Die Caption lautet „BTW [By the way, Anmerkung L.H.] my hijab is from @hijabiofficial ❤️ 📧 😊“ (Instagram Story 02.05.2024)

Diese Art von Verquickung von mediatisierter gesellschaftspolitischer (Selbst-)Kritik mit gesponsorten Konsumempfehlungen ist paradigmatisch für die aktuelle Social-Media-Szene. Von den beteiligten Akteurinnen wird diese Praxis völlig selbstverständlich vollzogen und rezipiert, ohne dass ein Glaubwürdigkeitsverlust stattfindet. Damit verbunden wird häufig auch eine mehr oder weniger subtile Selbsterhöhung durch die Abwertung anderer Creatorinnen: „And a reminder to us all to consume the right type of content from the right type of people. Choose

who you follow wisely. Look for what they stand and promote. We're not perfect yes but at least we should not be ignorant 🙄" (Instagram Story 07.05.2024) Elin fällt vor allem durch ihr spirituelles Mindset auf, das sie mit ihren Posts konstant in Szene setzt. Dankbarkeit, Bescheidenheit, Fokus auf Tugenden, die sie, wie im zitierten Post zu erkennen, strategisch einsetzt. Ihre Ansprache ist stets schwesterlich und nahbar („a reminder to us all“), aber mit der klaren Aufforderung, „the right type of people“ zu folgen, ordnet sie Social Media Content und Creator:innen als relevante Register religiöser Lebensführung ein. Content auf Social Media wird eine grundlegende Bedeutung für die richtige Lebensführung zugesprochen und sie selbst bringt sich als religiöse Autorität in Stellung, die in der Lage ist, richtig von falsch zu unterscheiden und ihren Followerinnen Orientierung darin zu geben. Denn, auch ohne „perfect“ sein zu müssen, plädiert Elin für einen informierten Konsum. Damit adressiert sie eine kompetente Form der religiösen Laienschaft, zu der sie sich selbst zählt. Elins Expertise besteht in der Nutzbarmachung von generischer Social Media-Spiritualität für ihre muslimische Zielgruppe. Sie etabliert Formate wie den „energy giver of the week“, in dem sie alltägliche Momente und persönlich erlebte Situationen oder auch Gegenstände spirituell auflädt und mit religiösem Sinn versieht.

“ A week passed by and I felt loved by children, spotted art in the streets, created art myself (for my second poem book?!), welcomed change more openly, asked for sabr [dt. Ausdauer, Anmerkung L.H.] more patiently – A week where it felt difficult to slow down yet realizing that peace is made in my own crown 🙄” (Instagram Post 22.08.2024)

Versehen ist dieser Post mit den Hashtags #energygiveroftheweek #energyhealer #visualjournal #journaling. Die Hashtags diskursivieren den Post als Beitrag zur Produktion von digitalen Achtsamkeitspraktiken. Über Journaling, im Sinne eines handschriftlichen Notierens positiver Affirmationen, schreibt Elin an anderer Stelle: „Started with affirmations I didn't even believed [sic!] myself in the beginning and now ended up here where I am – Appreciating and being grateful for whatever and everything Allah has blessed me with.“ (Instagram Story 02.10.2024) In diesem Zitat wird die Verknüpfung von Selbsthilfe-Ritualen mit muslimischer Ethik explizit. Elins Account illustriert die Vereinbarkeit von muslimischer Ethik mit dem spirituellen Zeitgeist, der aktuell virulent ist. Damit demonstriert sie Strategien der Integration muslimischer und nicht-muslimischer Lebensführung und widerspricht implizit der diskursiven Storyline über die Unvereinbarkeit von muslimischer und „westlicher“ Lebensführung.

Im Interview erläutert Elin auch, dass ihr auf Social Media immer Content wie ihr eigener gefehlt hat: „(...) es war so oberflächlich, dass mir das so gefehlt hat, dass ich mir Videos angeguckt habe, wo ich mich inspiriert oder motiviert gefühlt habe.“ (Interview via Telefon, 12.02.2024) Auch ihre modische Praxis, nach deren Bedeutung ich Elin im Interview gefragt habe, ordnet sie als „so oberflächlich“ ein. Sie blickt selbst eher verwundert auf Feedback zu ihrem modischen Ausdruck als Inspiration und Motivation für andere Hijabis. Die Einordnung „oberflächlich“ rekurriert auf eine gesellschaftliche Abwertung von Mode als alltagskulturelle Praxis, die misogynen Ursachen hat. Auch und vor allem die historisch ansonsten marginalisierte gesellschaftliche Position junger

Frauen trug dazu bei, dass Mode als ihre Domäne und damit als irrelevanter Weiberkram angesehen wurde (Crane 2000: 187-188; König 1985: 30). Damit geht eine doppelte diskursive Stigmatisierung einher: weder wurde weibliche Mode als subkulturelle Praxis in den „Chroniken der Straßenkultur“ dokumentiert (McRobbie/Garber 1976: 210), noch wurde der weitgehend weiblich konnotierte Modekonsum als „bedeutungsvoll oder kreativ“ anerkannt (Weis 2020: 33; Palmer 2005: 75). Diese Dichotomie kultureller Praktiken übernimmt Elin hier, wenn sie betont, dass sie „[...] nichts dafür [kann], dass ich so aussehe, wie ich aussehe, aber mein Innenleben, das kann ich mir selbst aneignen. [...] Oder es liegt in meiner Hand, dass ich das, was in meinem Kopf, in meinem Herzen abläuft, mit anderen Menschen teile.“ (Interview via Telefon, 12.02.2024) Hier findet eine Naturalisierung des Körpers statt, die im Gegensatz zum moralisch überlegenen Geist konstruiert wird. Elin identifiziert sich selbst mehr mit der Rolle einer religiösen, spirituellen Mentorin, als mit der modischen Vorbildrolle. Sie besetzt eine strategisch relevante Position im umkämpften Diskurs um religiöse Autorität in sozialen Medien, indem sie sich nicht als klassische religiöse Autorität in Szene setzt, sondern abgrenzt von den „TikTok scholars“, die, wie das folgende Zitat zeigt, häufig als Hochstapler diffamiert werden: „I am not in a position to call specific things haram or halal like our TikTok scholars. Please seek information from people with knowledge and don't let every wannabe scholar on social media tell you something.“ (Instagram Story 07.02.2024) Im Gegensatz dazu erhebt Elin nicht den Anspruch, eine religiöse Gelehrte zu sein. Vielmehr performt sie eine auf Augenhöhe kommunizierende, persönlich-authentische Subjektivierung von Religiosität, die weniger auf religiösem Wissen als auf Erleben fußt. Sie erfüllt damit die Kriterien einer erfolgreichen Influencerin und verkörpert gleichzeitig eine zeitgemäße Form religiöser Spiritualität.

Die Geläuterte

Pinar ist seit 2018 hauptberuflich auf Instagram aktiv und hat eine große Reichweite mit einem eher *Streetwear* affinen *Look* aufgebaut. Nach einer Pilgerreise Ende 2023 kommt sie geläutert nach Hause und beschließt, ihren bisherigen Kleidungsstil nicht mehr weiter fortzuführen. Nach ihrer Rückkehr verkündet Pinar auf ihrem Threads-Kanal (einem Submedium von Instagram):

“ Ich will ja nicht groß reden, aber ich habe seit meiner Umrah Reise die Interesse [sic!] an Fashion, Beauty und auch an meinem Job (Content Creator) verloren. Ich weiß nicht, ob diese Mindset-Veränderung nur für kurze Zeit ist oder ob es was Langfristiges ist, aber ich vertraue auf Allahs Plan und hoffe, dass er mich rechtleitet und ich für unsere Ummah eine gute Vorbildrolle spielen kann. (Post auf Threads 09.01.2024)

Das Bild, das dem Zitat als Hintergrund dient, zeigt Pinar auf dem Berg Arafat (bei Mekka) sitzend. Sie trägt eine braune weite *Sweatshirtjacke*, einen schwarzen Hijab sowie Niqab (Gesichtsschleier, der die Augenpartie freilässt) und eine schwarze Umhängetasche. Ihr Blick ist nach unten rechts gerichtet und sie sieht abwesend, nachdenklich und in sich gekehrt aus. Mit diesem *Post* macht Pinar ihre neue Positionierung öffentlich. Sie spricht von einer Mindset-Veränderung und davon, dass sie „nicht groß reden“, nicht damit angeben wolle.

In einer weiteren Story postet Pinar Antworten von Followerinnen auf ihr „Läuterungsmanifest“ und demonstriert damit, wie relevant das Feedback ihrer Community für sie selbst ist:

“ Antwort von L.: „das ist einfach motivierend und schön zugleich. Denk dran, es ist alles auf eine Art und Weise halal kombinierbar & machbar ♡ möge Allah [arabisch geschrieben, Anmerkung L.H.] es uns allen ermöglichen“ Antwort von Pinar: „Amiiiiin 🤲🏻❤️ ja ich habe auch an Alternativen gedacht. Von Hosen auf Kleider und Röcke umsteigen. Weniger Gesicht zeigen usw. (Antwort-Post auf Threads 11.01.2024)

Dieser kurze Dialog zwischen Creatorin und Followerin illustriert die diskursive Logik, innerhalb derer Wandel und Anpassung an Modellpraktiken ausgehandelt und die Art und Weise, wie religiöse Vergemeinschaftung und schwesterliche Autorität innerhalb der digitalen Community vollzogen werden.

Mit der Formulierung „alles auf eine Art und Weise halal kombinierbar & machbar“ rekurriert die Kommentatorin auf das vermeintliche Dilemma muslimischer Frauen in der deutschen Öffentlichkeit. Ihm liegt ein äußerst wirksamer Widerspruch zu Grunde, der in unterschiedlichen (muslimischen und nicht-muslimischen) Diskursarenen reproduziert wird: Muslimische Kleidungs Vorschriften für Frauen seien mit westlichen Kleidungspraktiken unvereinbar. Dem setzt die *Followerin* ein hoffnungsvolles Navigieren im Meer der Kleidungsnormen entgegen. Ihre Feststellung „es ist alles halal kombinierbar & machbar“ manifestiert einmal mehr das konstruierte Dilemma und verweist außerdem auf eine Unentrinnbarkeit der Modedoktrin. Denn obwohl Pinars *Post* eigentlich eine Abkehr von der Modewelt in Aussicht stellt, wird er als „motivierend und schön“ rezipiert und in eine praktische Realisierung von Kompromissen umgekehrt. Der Moment der schwesterlichen Lebenshilfe findet hier in Pinars Antwort Ausdruck. Sie reagiert mit „Amin“, was einem Bekräftigen des Bittgebetes gleichkommt und sich auf den letzten Satz des Kommentars bezieht: „Möge Allah es uns allen ermöglichen.“ Die Vergemeinschaftung, die in diesen beiden Floskeln enthalten ist, betten Pinars anfängliches Statement in die kollektive Erfahrung der Frauen ein. Damit ist sie keine individuelle Einzelerfahrung mehr, sondern stellt eine anschlussfähige, gemeinschaftlich nachvollziehbare und in allgemeine Bittgebete überführbare religiöse Subjektposition dar, die von muslimischen Frauen (im Westen) geteilt werden kann. Pinar wird damit nicht zur religiösen Führungsfigur, sondern vielmehr zum Medium, in das Followerinnen ihre subjektiven Erfahrungen und ihre Anpassungsschwierigkeiten projizieren können. Pinars initialer Post „Ich will ja nicht groß reden“ wird zu einem gemeinschaftlich bearbeiteten Projekt, in dem die Unausweichlichkeit ihrer vorherigen Ankündigung nur noch abgeschwächt wirksam wird. Es geht ab jetzt darum, „von Hosen auf Röcke und Kleider um[z]usteigen“ und „weniger Gesicht“ zu zeigen.

Das Motiv der Läuterung zieht sich weiterhin durch die Berichte von der Umrah. Auch als Pinar von dem Moment erzählt, als sie die Kaaba das erste Mal sah, stellt sie ihre eigene Fehlerhaftigkeit als abschreckendes Beispiel zur Verfügung:

“ The first moment at the Kaaba didn't go as I had imagined. I had all the reaction videos from tik tok in my head and thought I was going to cry like everyone else. I was so preoccupied with my feelings and stressed out that I didn't shed a tear in the end. I had my eyes closed until I got very close to Kaaba. Then we were told in the group that we could open our eyes. I just found this moment so important that I thought I had to flip myself and my reaction. That was a big mistake on my part [...] I know it from myself, when the camera is on, I automatically pretend. But if I hadn't known there was a camera on, it would have been different. My reaction would be pure, genuine, and simply authentic. Simply because of a video, I ruined this unique moment that you can only experience once in your life. So please don't do it friends. Put your phone away and enjoy this moment for yourself. (Instagram Story 09.01.2024)

Sie macht sich mit dieser Darstellung zur religiösen Autorität ex negativo und kann gleichzeitig den Topos der Läuterung weiter nähren. Interessant ist, dass die Kontrastfolie für das gute religiöse Erleben einzig in der Mediatisierung des Alltags gesehen wird. Der Mythos, die Kaaba das erste Mal zu sehen, und dies als tiefe spirituelle Erfahrung zu erleben, existiert schon länger als das Zeitalter sozialer Medien. Es ist kaum möglich, den ersten Besuch der Kaaba unvoreingenommen anzugehen, dennoch framed Pinar ihren Mangel an authentischer Erfahrung als eine Art „reflexiver Mediatisierung“ (Grenz et. al. 2014).

Einige Monate später macht Pinar eine *Questions & Answers*-Runde, ein beliebtes Format, das *Creator:innen* nutzen, um mit ihrer *Community* zu kommunizieren. *Follower:innen* können in einer dafür vorgesehenen Box Fragen stellen, die dann von der *Creatorin* öffentlich beantwortet werden. Eine *Followerin* möchte wissen:

“ How did you transition styles? Any tips on how to become more modest InshAllah. Pinars Antwort lautet: “I stopped buying western clothes. Any new clothing purchase I made, I made sure it was an abaya or at least something very modest. It's been 2 months since I've bought western clothes. I still wear them but to help me wear abayas more often, I've only been purchasing abayas in hopes that I'll eventually clear out my old wardrobe and feel confident to wear abayas everyday. When I receive a package of my new abaya, I wanna wear it bc as girls we get excited when we receive a package in the post 🥰❤️ idk the science behind it, but its' been working lol.“ (Instagram Story 22.07.2024)

Die Frage der Followerin suggeriert einen direkten Zusammenhang zwischen einer Stilveränderung und der Entwicklung hin zu mehr *modest[y]*, was nicht überraschend ist in einem Feld, das fast ausschließlich über ästhetische Erfahrungen kommuniziert. Allerdings wird mit dieser vermeintlichen Korrelation auch die diskursive Story Line reaktiviert, wahre *modesty* und modische Kleidung schließen sich aus und die Kleidung einer Frau gäbe Auskunft darüber, wie religiös sie sei. Davon abgesehen ist Pinars Antwort von einer konsumistischen Logik geprägt, die einerseits geschlechtliche *Stereotype* reproduziert und andererseits die Binarität zwischen *modest* und *Western clothes* behauptet. Das Kleidungsstück, das in diesem Spektrum als äußerst

erstrebenswert gilt, ist die Abaya, ein langes, kleidartiges Gewand, das bisher vor allem auf der Arabischen Halbinsel getragen wurde (und auch in anderen Ländern der Region, aber eher als Überwurf oder Hausgewand), bevor es als „Dubai Style“ genannter Trend nach Europa kam. Es ist also keineswegs ein nicht-modisches Kleidungsstück. Die damit zusammenhängende Argumentation, dass weiblich gelesene Personen gern neue Kleidung kaufen und tragen, schafft eine Vergemeinschaftung mit der Community qua Konsumorientierung und pauschalisierter Geschlechtsidentität.

Indem Pinar sich als geläuterte Gläubige inszeniert und stetig an ihrer (religiösen) Selbstoptimierung arbeitet, handelt sie quasi simultan zu ihrer Darstellung vor laufenden Kameras aus, wie Mode und religiöse Ethik miteinander verwoben werden können. Dieser Prozess verläuft jedoch nicht ohne Spannungen und Brüche wie der wiederkehrende Rekurs auf die Abgrenzung von der, als Einheit konstruierten, westlichen Welt zeigt.

Pinar konstruiert Mekka als idealisierten Gegenort, wo sie sich auch ohne *Makeup* sehr wohl gefühlt habe und wiederholt mehrfach, wie traurig sie sei, zurück in einem „westlichen“, „nicht-muslimischen“ Land zu sein. Der Ort Mekka wird in ihrer Darstellung zu einem Symbol für die Modellpraktiken und Subjektpositionen, für die sie in Zukunft stehen will:

“ Mecca has shown me what is important in life and that this life is just a test. I no longer have any sense in having fun, enjoying worldly things, money, fame, and therefore also my content. I have deleted most of the things, I no longer like and stand behind. It had always bothered me that I had shown you the wrong image of the hijab. But I was so obsessed and addicted to the attention and likes that I never wanted to stop. (Instagram Questions and Answers Story von 09.01.2024)

Aus dieser Abkehr von weltlichen Dingen wird eine unumstößlich scheinende Dichotomie: „I want to please Allah, not society.“ (Instagram Story von 09.01.2024). Das impliziert gleichzeitig eine essenzielle Nicht-Zugehörigkeit zu dieser Welt: „And finally, I stopped trying to fit into a world that was not my final home.“ (Instagram Story von 02.05.2024) Die Formulierung „obsessed and addicted to the attention“ markiert eine als toxisch empfundene Suche nach Bestätigung, die Pinar mithilfe ihres neuen Deutungsmusters der Läuterung hofft, ablegen zu können. Dabei bleibt sie jedoch in der Abhängigkeit von ihren Followerinnen verhaftet, bei denen sie sich an anderer Stelle bedankt, dass sie trotz der Veränderungen „in der Community“ bleiben. Pinar braucht ihre Followerinnen nicht nur für ihre Reichweite und letztlich als Einnahmequelle, sondern als Resonanzraum für die eigene spirituelle Suche und subjektive Verortung. Dies zeigt sich auch in einem Kommentar einer Followerin, den Pinar selbst repostet, was ihm eine große Bedeutung beimisst:

“ As far as I remember, it was last year in August when I unfollowed you because I was also struggling with wearing the hijab properly, and your photos seemed to influence me. [...] However, I am immensely happy to see how you dress now, and I immediately started to follow you again. Literally I said Alhamdulillah that’s my girl
★♡ (Instagram Story 01.02.2024)

Die narrative Struktur des Kommentars wiederholt das Motiv der Läuterung und reproduziert die Analogie von Religiosität und Kleidungspraxis.

In einem weiteren Post thematisiert Pinar die Funktion von kritischen Kommentaren ihrer Followerinnen, die sie über die vergangenen Jahre erhalten hat:

“ [...] ‘sooo not halal mode’, ‘May Allah show you the right path.’, ‘Was ist nur aus den Hijabis geworden. Wahnsinn’, ‘Lost ummah’, ‘U look ugly and it’s not fit for you haram’, ‘Leave our religion alone stop mocking Islam’, ‘Disgusting naked hypocrite fear Allah and stop mocking our religion!’ (Instagram Story 29.01.2024)

Die Kommentare sind teilweise beleidigend, diffamierend und verletzend, was Pinar auch deutlich benennt. Dennoch resümiert sie: „Thanks to all the hate and the ‘may Allah guide you comments Allah guided me 😊♡💎💎💎“ (Instagram Story von 29.01.2024) Dem zynischen Unterton zum Trotz wird deutlich, dass Pinar die religiöse Maßregelung ihrer Followerinnen zu schätzen weiß, obwohl sie sich einen wohlwollenderen Umgangston wünscht. Sie beschreibt sich selbst oft als introvertierte, schüchterne Person, die mitunter Schwierigkeiten damit hat, auf andere Menschen zuzugehen und sich zu vernetzen. Auch steht sie ihrer Familie und Moscheegemeinde distanziert gegenüber und findet in ihrer alltäglichen Umgebung, wie sie im Interview erzählt und in zahlreichen Posts andeutet, kaum Gleichgesinnte.

Im digitalen Raum, in der mediatisierten Community, die sie geschaffen hat, erfährt sie, als wahrhaftig empfundenen Austausch:

“ Das Leben, was ich jetzt im Moment führen darf, ist an erster Stelle dank Allah und an zweiter Stelle dank meiner Community. Danke, dass ihr mich bei dem was ich tue unterstützt. Ich liebe es mit euch in den dm’s zu quatschen. Mit sehr vielen habe ich über private Sachen gesprochen, weil einige Follower schon wie Familie geworden sind. Wir sind alle gleich. Keiner ist hier cooler und schöner als der andere. Allah hat uns alle wunderschön erschaffen und jeder ist auf seine Art und Weise schön. (Instagram Story 05.12.2023)

Pinar stellt damit ein wechselseitig konstruiertes Medium religiöser Autorität dar. Sie selbst erfährt religiöse Weisung durch ihre Community und amplifiziert ihre subjektiven Erfahrungen und ihre daraus entwickelten Modellpraktiken durch ihre große Reichweite. Die Geschichte ihrer Läuterung, die durch ambivalente Suchbewegungen und diskursive Korrekture an gesellschaftliche Rollenerwartungen gekennzeichnet ist, kann damit als interdependente, gegenderte Ausprägung religiöser Autorität gelesen werden.

5. Synthese

Wie ich gezeigt habe, stellen sich Hijabi Creatorinnen vor allem als Vermittlerinnen (oder auch als Medien) religiöser Ethik zur Verfügung und gelten weniger als Quellen der Autorität im religiösen Feld. Sie bieten damit bestimmte Modellpraktiken an, die als vorbildlich im Diskurs akzentuiert werden. In jedem Fall kommt den Creatorinnen eine schwesterliche Vorbildrolle zu, die mit Bezug auf religiöse Ethik als Eye-Level-Advice oder auch spirituelle Inspiration präsentiert wird. Letztere passt sich in ein weit verbreitetes Topos spiritueller aufgeladener Lebensweisheiten in sozialen Medien ein. Allerdings sind die Praktiken der gegenseitigen spirituellen (Selbst-)hilfe nicht frei von missbilligenden Kommentaren, Zurechtweisungen und persönlicher Kritik, die häufig in Form von religiösen Normen und Regeln vorgebracht wird. Somit sind Hijabi Creatorinnen häufig selbst Gegenstand religiöser Maßregelung und weniger unantastbar als die „Faithful Famous“ bei Marei (2024) beschrieben werden. Die meist selbst gewählte Begrenzung des Adressatinnenkreises auf junge Frauen beschränkt den Einfluss von Hijabi Creatorinnen auf eine marginalisierte Gruppe innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Diese Begrenzung schafft gleichzeitig einen engen Zusammenhalt, der häufig als Sisterhood geframed wird.

Dass junge Frauen, deren Expertise in Mode- und Lifestylefragen besteht, als religiöse Autoritäten über ihre Peergroup hinaus gelten könnten, bleibt eher unwahrscheinlich. Insofern lässt sich von einer Autorität mit begrenzter Reichweite sprechen, die insbesondere für junge weibliche Gläubige relevant ist. Damit zeichnet sich auch eine spezifisch weiblich gegenderte Ausprägung religiöser Autorität ab. Religiöse Autorität wird hier gerade nicht über eine größere religiöse Expertise, ein Charisma der Überlegenheit oder einen besonderen sozio-ökonomischen Status performt. Die Quelle religiöser Autorität liegt in der Darbietung der eigenen Person als Diskursgegenstand und damit in „authenticity labor“ (Maares et. al. 2021). Als authentisch gilt hier, wer die eigene Fehlbarkeit und Menschlichkeit zentriert, dies gelingt der spirituellen Mentorin mithilfe von Selbstreflexionen über den eigenen mediatisierten Alltag und der Geläuterten über eine öffentlich geteilte Bearbeitung der eigenen (vergangenen) Fehlbarkeiten. Der Content beider Creatorinnen besteht zu einem beträchtlichen Anteil aus Empowerment-Prosa, die den Fokus auf das Selbst legen. Die Subjektpositionen zeigen, dass die Diskursivierung als Hijabi Creatorin zwar spezielle Modellpraktiken mit sich bringt, aber gleichzeitig eine Inkorporierung von als westlich geframedten Lifestylepraktiken und Diskursen von den Creatorinnen vollzogen wird. Damit veranschaulichen die Akteurinnen die Allgemeingültigkeit subjektiver Sinnsuche, die aktuell in sozialen Medien virulent ist und demonstrieren die Integration muslimischer Alltagskulturen in populärkulturelle mediatisierte Register.

Ich schlage daher ein situiertes Verständnis von Hijabi Creatorinnen als dezentrierten Subjekten vor, die durch Widersprüchlichkeit gekennzeichnete kulturelle Praktiken wie das Bewerben und Vermarkten von Konsumprodukten und die religiös begründete Partizipation an gesellschaftspolitischen Diskursen gleichermaßen vollziehen. Dabei lässt sich nicht selten eine affektive Verbundenheit zur Community beobachten, deren subjektive Bedeutungen weit über kapitalistische Logiken der Selbstvermarktung hinausgehen. Die Creatorinnen navigieren

zwischen Möglichkeiten des Geld-Verdienens im Influencer-Marketing und einer mehr oder weniger strikten religiösen Ethik, die ihrer medialen Präsenz Grenzen setzt, diese aber auch informiert und anleitet. Dabei umfasst mein *Sample* ein weitaus größeres Spektrum an Modellpraktiken und Subjektpositionen, als hier dargestellt werden konnte. Auf der Grundlage meines größeren *Samples* lässt sich das Feld grob in drei unterschiedliche Positionierungen zu religiöser Autorität aufteilen: das explizite Adressieren religiöser Autorität (1), die performative Aneignung und Darstellung von (inter-)religiösen spirituellen Praxen (2), und das bewusste Auslassen religiöser Referenzen (3). Die empirische Diskussion der beiden *Creatorinnen* hat die ersten beiden Zugänge fokussiert. Offen bleibt, wie die dritte Position – das Auslassen religiöser Referenzen in einem religiös und symbolisch hoch aufgeladenen Feld, wie dem der muslimischen Mode, in die Diskussion miteinbezogen werden kann. Empirisch finden sich dazu spannende Fälle, die sich demonstrativ über den normativen Diskurs um religiöse Modellpraktiken hinwegsetzen. Dies sei hier lediglich zum Schluss erwähnt, um zu verdeutlichen, dass eine Vereinheitlichung muslimischer Frauen in sozialen Medien weder im Hinblick auf ihren modischen Ausdruck noch mit Bezug auf subjektive gesellschaftspolitische Selbstpositionierungen der empirischen Realität gerecht würde.

Literaturverzeichnis

- Abdul Khabeer, Su'ad. 2019. „Fashion at the intersection of race, gender, class and Muslim identity.“ In *Contemporary Muslim Fashions*, hg. von Jill D'Alessandro / Reina Lewis. München: Prestel Publishing, 90-97.
- Althusser, Louis. 1977. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg: VSA Verlag.
- Bucar, Elizabeth M. 2016. „Secular Fashion, Religious Dress, and Modest Ambiguity. The Visual Ethics of Indonesian Fashion-Veiling.“ *Journal of Religious Ethics* 44 (1), 68-90.
- Clarke, Adele 2012. *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*. Wiesbaden: Springer VS.
- Crane, Diana. 2000. *Fashion and its Social Agendas. Class, Gender, and Identity in Clothing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grenz, Tilo / Gerd Moll / Jo Reichertz. 2014. „Zur Strukturierung von Mediatisierungsprozessen. Überlegungen zu einer Theorie reflexiver Mediatisierung am Beispiel von Rechtsmedizin, Fitness und Poker.“ In *Die Mediatisierung sozialer Welten: Synergien empirischer Forschung*, hg. von Friedrich Krotz / Cathrin Despotović / Merle-Marie Kruse. Wiesbaden: Springer VS, 73-91.
- Hall, Stuart. 1999. „Kulturelle Identität und Globalisierung.“ In *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung*, hg. von Karl Hörning / Rainer Winter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 393-441.

- Karakaşoğlu, Yasemin. 2023. „Blick zurück nach vorn. 25 Jahre Kopftuchdiskurse als Ausdruck eines migrationsgesellschaftlichen Transformationsprozesses.“ In *(K)ein Kopftuchbuch. Über race, Religions- und Geschlechterkonstruktionen und das, wovon Kopftuchdebatten ablenken*, hg. von Anna Sabel / Natalia Amina Loinaz. Bielefeld: transcript, 163-179.
- Keller, Reiner. 2005. *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: Springer VS.
- Klinkhammer, Gritt. 2000. *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen in Deutschland*. Marburg: diagonal.
- Kohout, Annekathrin / Wolfgang Ullrich, Hg. 2020. *Digitale Bildkulturen*. Berlin: Wagenbach.
- König, René. 1985. *Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozeß*. Wiesbaden: Springer VS.
- Maares, Phoebe / Sandra Banjac / Folker Hanusch. 2021. „The labour of visual authenticity on social media: Exploring producers’ and audiences’ perceptions on Instagram.“ *Poetics* 84, 101502.
- Malli, Gabriel. 2024. *Zwischen Frömmigkeit, Konsumkultur und Feminismus. Zur diskursiven Konstruktion und affektiven Animation muslimisch-weiblicher Subjektpositionen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Marei, Fuad G. 2024. „God’s Influencers: How Social Media Users Shape Religion and Pious Self-Fashioning.“ In *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 13 (2), 143-172.
- McRobbie, Angela / Jenny Garber. 1976. „Girls and Subcultures.“ In *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain*, hg. von Stuart Hall / Tony Jefferson. London: Hutchinson, 209-222.
- Moors, Annelies / Emma Tarlo, Hg. 2013. *Islamic Fashion and Anti-Fashion. New Perspectives from Europe and America*. London: Bloomsbury Academic.
- Moors, Annelies / Emma Tarlo. 2007. „Introduction.“ *Fashion Theory* 11 (2-3), 133-141.
- Nökel, Sigrid. 2004. „Muslimische Frauen und öffentliche Räume: Jenseits des Kopftuchstreits.“ In *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, hg. von Nilüfer Göle / Ludwig Ammann. Bielefeld: transcript, 283-308.
- Nymoen, Ole / Wolfgang Schmitt. 2021. *Influencer. Die Ideologie der Werbekörper*. Berlin: Suhrkamp.
- Palmer, Alexandra. 2005. „Neue Richtungen: Studien und Forschungen zur Modegeschichte in Nordamerika und England.“ In *Kulturanthropologie des Textilen. Sonderband der Reihe Textil – Körper – Mode*, hg. von Gabriele Mentges. Bamberg: edition ebersbach, 75-93.

- Popal, Maryam. 2007. „Kopftücher HipHop – Körper sprechen schweigend (andere) Geschichten.“ In *Re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Colour auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, hg. von Kien Nghi Ha / Nicola Lauré al-Samarai / Sheila Mysorekar. Münster: Unrast, 87-109.
- Şahin, Reyhan. 2015. *Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland*. Münster: LIT.
- Siraj, Asifa. 2011. „Meanings of modesty and the hijab amongst Muslim women in Glasgow, Scotland.“ In *Gender, Place & Culture* 18 (6), 716-731.
- Tarlo, Emma. 2010. *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*. Oxford: Berg Publishers.
- Thimm, Viola. 2021. „Introduction.“ In *(Re-)Claiming Bodies through Fashion and Style. Gendered Configurations in Muslim Contexts*, hg. von Viola Thimm. London: Routledge, 1-18.
- Traue, Boris. 2013. „Visuelle Diskursanalyse. Ein programmatischer Vorschlag zur Untersuchung von Sicht- und Sagbarkeiten im Medienwandel.“ In *Zeitschrift für Diskursforschung* 2 (1), 117-136.
- Weber, Max. ⁵1976. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weis, Diana. 2020. *Modebilder. Abschied vom Real Life*. Berlin: Wagenbach.

Primärquellen

Elin:

- Instagram Story 07.02.2024
- Instagram Story 02.05.2024
- Instagram Story 06.05.2024
- Instagram Story 07.05.2024
- Instagram Post 22.08.2024
- Instagram Story 02.10.2024
- Interview via Telefon 12.02.2024

Pinar:

- Instagram Story 05.12.2023
- Post auf Threads, 09.01.2024
- Instagram Story 09.01.2024
- Instagram Questions and Answers Story 09.01.2024

Antwort Post auf Threads, 11.01.2024

Instagram Story 29.01.2024

Instagram Story 01.02.2024

Instagram Questions and Answers Story 03.04.2024

Instagram Story 10.04.2024

Instagram Story 02.05.2024

Instagram Story 22.07.2024

Über die Autorin

Dr. **Laura Haddad** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Georg-August-Universität Göttingen und forscht innerhalb des DFG Projektes „Muslimische Modebilder in Deutschland – Eine Ethnographie visueller und diskursiver Aushandlungspraktiken von Diversität“ (2023-2027) zu Hijabi Creatorinnen in Deutschland. Mithilfe von ethnographischen Methoden und der Wissensgenealogischen Diskursanalyse (WDA) untersucht sie muslimische Modebilder in sozialen Medien.

E-Mail: laura.haddad@uni-goettingen.de

Danksagung

Ich danke der DFG für die Förderung meines Projekts.

Abstract in English

As role models for Muslim fashion many Hijabi creators create content about religious lifestyles while they are considered to be friends and advisors by their followers. The exchange on accounts by Hijabi Creators is mostly embedded in capitalist logics. However, is also characterized by developing various model practices for the subject position of a “Muslim woman in Germany”. Using the research program of the Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD, in German WDA), the article discusses two empirical cases that illustrate different subject positions in the discourse on the (fashionable) positioning of Muslim women in Germany. Further, it examines how religious authority is negotiated within this frame. The analysis identifies a female form of religious authority, which establishes a sisterly regulation in the sense of eye-to-eye advice as mutual inspiration and life support. However, the empirical case studies show that even within this field there are major differences in the design and subjectification of religious normativity.



Religious authority in the field of German-speaking Muslim content creators

Anna Neumaier / Mehmet T. Kalender

Published on 05/05/2026

Abstract

Previous research indicates that traditional religious authority structures have not necessarily been replaced by the widespread growth of digital media but have been partially transformed and/or expanded to include a new group of religious content creators. These actors do not necessarily have religious expertise or a traditional Islamic education, but they offer their own religious interpretations to their followers as part of their digital practice. Our contribution to this special issue offers an analysis of social media content by German-speaking Muslim content creators, focusing on the question of how religious authority is claimed or manifested in this context. To this end, we first develop a systematisation of potential sources of religious authority based on various existing approaches. Our analysis identifies four models of attributing authority depending on whether a) religious roles and positions are claimed, b) religious and other knowledge is presented, c) certain personal characteristics are demonstrated, and/or d) a relationship or collective identity is established between the content creator and their followers. We examine in detail selected audiovisual material from Muslim content creators on Instagram and discuss their internal differences and where they fall within the categories presented above. This analysis reveals an affinity between, on the one hand, explicit claims to religious authority and an emphasis on clear dichotomies and, on the other hand, creators who present themselves as average Muslims and their offers of a rather non-committal identity.

1. Introduction: Digital arenas of Islam for negotiating religious authority

The camera is focused directly on a face. Two items of clothing stand out: A beige headscarf frames the face and falls around the neck with a bulky fold. Beneath it, the speaker is wearing what looks like a white doctor's coat. The Instagram clip comes from dr. hatun, a content creator who explains "5 health boosters for Ramadan" in her short video. Her attire reflects a double claim to authority: Medical training provides her with reliable expertise regarding food choices and suggestions for healthy practices during religious fasting — and she shows herself as a practising Muslim, strengthening her claim to be a competent religious advisor.

Corresponding author: Anna Neumaier, Ruhr University Bochum.

To quote this article: Neumaier, Anna / Mehmet T. Kalender. 2026. "Religious authority in the field of German-speaking Muslim content creators." *ARGOS* 5 (2) Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 166–187. DOI: 10.26034/fr.args.2026.9752.



Licence by [ARGOS](https://www.journal-argos.org) and the authors. Visit <https://www.journal-argos.org>.

The short video can be seen as part of a growing sphere on social media, which we intend to address in this article as the field of German-speaking Muslim content creators. This field is situated in the context of contemporary religious transformations and the increasing digitalisation of religious life. In research on digital religion, the internet is widely regarded not only as a technological tool, but also as a social environment, “which create[s] unique mediated contexts, spaces, and discourses where religion is performed and engaged” (Campbell 2017: 2). It results in religious knowledge becoming more accessible and potentially subverts hierarchical structures and established social control by offering new spaces for religious exchange. Digital spaces, therefore, harbour the potential to question traditional forms of *religious authority* and allow for the emergence of new points of reference for religious orientation (Anderson 1999; Campbell 2007; Turner 2007).

Social media, including well-known platforms like Instagram and TikTok, have played an important role in these transformations of the religious field. As places of religious (inter-)action, social media do not form self-contained spheres of activity but are instead related in many ways to other places of religious activity and thus also to offline religion. In other words: What happens in mosque communities, in private religious practice, in religious television programmes and in TikTok posts related to Islam is not without context but forms a potentially interrelated network of arenas in which religious content is recurrently dealt with and negotiated. They can all be seen as part of the social world (Strauss et al. 1985: 287–289) of Islam,¹ which manifests and continues through actors in each of these arenas. Social media can be understood as such an arena (or arenas) insofar as they are spaces for the reproduction, negotiation and questioning of key aspects of social worlds (Strauss 1993: 226–227). In terms of practice theory (Garfinkel/Sacks 1976; Reckwitz 2003), the focus here is on the question of how *doing religion* — or more specifically for this article: *doing Islamic authority* — takes place on social media.

With regard to the ongoing digitalisation of the social world of Islam, Gary Bunt distinguishes different digital zones in which understandings of Islam have been created over the course of time and coined the term “Cyber Islamic Environments” (CIEs) to describe these contexts (Bunt 2024: 2). He then emphasises the connection between Cyber Islamic Environments — understood by us as digital arenas of Islam — and Islamic religious history and contemporary analogue Islamic life. Consequently, he understands Muslim influencers as shaping Islamic world views in a relevant way (Bunt 2024: 9). Following Bunt’s understanding of social media as arenas of Islam and environments for the negotiation of religious authority, this paper examines the content produced by German-speaking Muslim content creators in order to analyse aspects of religious authority at play. Our exploration includes the identification of different patterns in

¹ Obviously, there is not *one* social world of Islam, but many different (sub-)worlds that relate to each other in one way or another. When we speak of one world here, we mean that there are a number of spheres of activity that relate to an emic umbrella concept of Islam.

which religious authority emerges in our material through the particular structures of social media content.

In the following chapter, we will first take a brief look at the current state of digital religion research and subsequently sharpen our concept of religious authority in light of the fluid field of social media. Afterwards, we explain the methodological framework of our study and present an analysis of six selected videoclips of different German-speaking Muslim content creators. The main section then provides an in-depth examination of the clips' contents and design regarding the role of Islamic authority. In the conclusion, we summarise the most important findings and offer suggestions for potential follow-up research.

2. State of research and theoretical approach

Like its research subject, digital religion is a comparatively young field of academic investigation, but in the last decade it has established itself as a central focus in the field of contemporary religion. The current debate on digital religion is, on the one hand, characterised by case studies and surveys that focus on specific areas of religion in digital media — e.g., religious web apps (Díez Bosch/Micó Sanz/Sabaté Gauxachs 2017; Fakhuroji 2019), religious content creators from different traditions (Krain/Mößle 2020; Zaid et al. 2022) or, encouraged by the pandemic events of recent years, the transformation of religious practices when they shift to digital media (Schlag et al. 2023, Neumaier 2023). On the other hand, a number of conceptual approaches have been developed to systematically investigate the empirical data, to relate it to theoretical debates and to make it compatible within interdisciplinary approaches, e.g., for concepts of identity, community, ritual, space, or authority (Campbell/Evolvi 2020; Campbell/Connelly 2020; Campbell/Tsuria 2021). Since our research discusses Muslim content creators in relation to the concept of religious authority in digital media, the following subsections will give brief overviews on the current state of research in both areas.

Research on Muslim creators' religious content

A deeper look at the current international research leads to some broader interpretations on the development of digital Islam. Anderson contributed to early scholarship in this area, defining the Internet as a new public sphere in which Islamic authority is restructured by “seekers and various other Muslims” (1999: 52). These include various Islamic organisations and intellectuals, who are able to offer their definitions of Islam for easy consumption and even for sale. In the course of these changes, according to Anderson, the many forms of Islam, from a traditional interpretive elite (1999: 53) to the mostly illiterate, popular or “folk-religious” approaches, become visible and discursively strengthened (Anderson 1999: 52–53). Another extensive exploration of the impact of digitalisation in Islamic traditions can be found in the works of Gary Bunt. He sees technological progress, including the emergence of mobile phones and social media, as having led to rapid changes in the information culture of Islam and a shift in Islamic authority structures (Bunt 2018: 34). Traditional forms of Islamic authority are being challenged by these new digital forms.

“‘[T]raditional’ in this context,” says Bunt, “refers to the purview of *imams*, *mullahs*, and *shaykhs* located in the historically rooted ‘analogue’ locations of religious authority such as *madrassahs* or mosques.” (Bunt 2022: 19) The relationship between this traditional constellation of Islamic authority and the individual believers is being challenged by a large digital marketplace of religious offerings, in which media-savvy actors can make a name for themselves (Bunt 2022: 62–63). The religious sources of Islam, once in the sole care of the religious elite, are now publicly and freely accessible and serve as a basis for new interpretations of meaning (Bunt 2022: 64). This amplifies previously unheard voices and also leads, among other things, to a challenged but strengthened female Muslim perspective (Bunt 2024: 194–195). The range of players in this field might include:

“ [...] students (in both traditional Islamic *madrassahs* and modern universities), religious scholars (*‘ulamā’*), middleclass technocrats, labour migrants, government gatekeepers, corporate workers, Islamist ideologues, as well as members of established religious institutions. (Rozeahnal 2022: 7)

Other international research contributions shed light on further facets of the field: Sorgenfrei (2021) shows how a group of Swedish Salafi preachers use the social media platform Instagram to establish Salafism as a “brand” for missionary purposes. In doing so, they use strategies similar to non-religious content creators, such as product promotions and visible brand elements, including having a logo and other aspects of corporate design. The author also points out invisible brand elements of Salafism, such as the creators’ Salafi lifestyle, which is based on certain behaviours, attitudes, and clothing styles. In Sorgenfrei’s study, the owners of the analysed accounts explicitly position themselves as providers of a religious worldview and thus as authorities on religious issues (Sorgenfrei 2021: 229–233). In her view on the topic of “Muslim Instagram”, Hasan (2022) points out three general types of such content: Islamic content, lifestyles of Muslims and a mixture of both, which she calls Islamic lifestyle. Based on Muslim influencers from the Gulf region, Zaid et al. (2022) also note the establishment of a new generation of “Global Urban Muslims” who tend to be urbanised, educated and tech-savvy. This group is not concerned with imparting religious knowledge, but rather with offering an experiential, relatable approach to religion by sharing biographical information alongside other facets of their lives (Zaid et al. 2022: 4). In this way, they appeal more to young Muslims worldwide than the dogmatic doctrinal discourses of traditional leaders do and can therefore be understood as having a kind of implicit religious authority (Zaid et al. 2022: 11).

As is the case in other parts of the world, there is also a large field of religious content creators on established social media platforms in the German-speaking sphere. This is particularly evident on image and video-sharing platforms such as YouTube, Instagram and TikTok, and somewhat less evident on text-based platforms such as microblogging sites, private blogs or online forums, whose technical characteristics are less likely to reinforce the influencer-follower dynamic. Research on these platforms is, however, increasing in recent years.

A few case studies focus on Christian content creators in German-speaking countries (Kühn/Simojoki 2021; Krain/Möbke 2022; Neumaier 2022; Jetter 2023) and provide general observations and analysis of the content of prominent creators. With regard to the field of *German-speaking Muslim content creators*² (Haddad 2026) and their relevance to religious authority, research is sparser. In their article, Richthofen, Hafner and Wünsche (2022) explored the social media activities of a broad selection of Muslim actors, analysing more than 400 social media posts and identifying their topics and framings. The results show that religious topics appear in only about ten percent of the posts and that questions of religious authority do not appear to play a pivotal role at all. The study also creates a typology that integrates the content into seven frames of reference: The double standard frame (referring to the sometimes conflicting standards found in the majority society versus within the Muslim community), the activism/solidarisation frame, the self-efficacy/empowerment frame, the discrimination/marginalisation frame, the counter-narration frame, the education/sensitisation frame and the system/structural dimension frame (von Richthofen/Hafner/Wünsche 2022: 19–23).

Hotait and Ali understand social media platforms as spaces for building virtual communities within the marginalised group of Muslims in Germany, where experiences can be exchanged and identities sharpened (Hotait/Ali 2024: 1–2). In their analysis of TikTok content the authors explore the subfield of Islamic radicalism and anti-radicalism. Based on a qualitative content analysis of more than 2,900 videos on 43 different accounts, they identify two main themes that frequently appear: a) victimisation, grievances and political action and b) religious advocacy, everyday life, and guidance (Hotait/Ali 2024: 4). The second theme in particular demonstrates the relevance of religious discourse in the narrower sense, such as “religious teaching, reminders, discussions, and jurisprudence”, as an important part of the content (Hotait/Ali 2024: 12). The research material analysed reveals a close link between religious guidance and questions of everyday life. The authors interpret this as an indication of the insecurities of being part of a marginal group and a longing to reconcile Islamic affiliation with the complexity of the contemporary world and with living in a non-Muslim majority society. Two basic attitudes are also identified in the content: one that respects ambiguity and one that makes a clear and unquestionable distinction between what is permitted and what is forbidden (Hotait/Ali 2024: 12–13). This second attitude indicates the high relevance of aspects of religious authority.

Finally, research on German-speaking Muslim content creators can also be embedded in the broader discourse on Islam in Germany. This is a contested arena of discourses in which biased media reporting, questions about the compatibility of Islam with Germany and Europe, anti-Muslim racism and criticism of Islam repeatedly and systemically frame and question Muslim identity (Karis 2013; Schmitz/Işık 2015; Şahin 2017; Röther 2019; Wigger 2019; Mustafa 2023). Even though we cannot consider this broader context in detail here, these aspects of negotiating

² For a general overview on research regarding Islam in cyberspace, especially in the German-speaking context, see El-Wereny (2026).

Muslim identity in Germany form an important backdrop to at least some of the case studies discussed in this article.

This brief review of the current state of research points to a fundamental dynamic in the field of Islamic religious authority and social media. This is seen, in particular, through the involvement of traditional and media-savvy individuals from the middle class, revealing further facets and actors within this field. The question of religious authority is primarily brought up with regard to the relationship between new and traditional actors and within the emerging digital market of Islamic providers of meaning. However, in-depth analysis of aspects of religious authority within the field of Muslim content creators is still lacking, specifically for the German-speaking region. A detailed analysis of the more subtle dimensions of religious authority in the field of Muslim content creators is therefore still in its early stages. This is where this paper aims to make a contribution.

Research on religion, authority, and digital media

A broad range of recent discussions on digital religious authority take Max Weber's concept of domination (*Herrschaft*, Weber 1922) as their starting point (Hoover 2016, Horsfield 2016). Weber identifies several motives for obedience: from the rational considerations of interests, custom and habit, to the personal and affective responses of the dominated (Weber 1922: 122, see also Nagel in this special issue). Domination is supported and stabilised by three different types of legitimacy: Legal rule, which can be found in forms of bureaucracy, and in which rules, laws or contracts are obeyed; traditional rule, which is exercised by virtue of belief in the sacredness of the traditional order; and charismatic rule, which is based on an extra-ordinary devotion to the holiness, heroic power or exemplary nature of a person and their orders (Weber 1922: 124). While Weber's concept of domination reflects the time and context in which it was developed and, therefore, cannot be directly applied to contemporary societies, let alone to the field of social media, some of its guiding principles still appear to be relevant to recent debates. Among these principles are a) the understanding of authority not as a personal quality but as emerging in a socially configured situation, b) authority as needing both a motive on the part of those recognising it and an acknowledged source of legitimacy on the part of those offering it, and c) that the existence of authority can ultimately be measured by its consequences.

The work of Heidi Campbell offers another widely used approach to research on authority and religion in digital media (Campbell 2007, 2010). In a study with Christian, Jewish and Muslim Internet users, Campbell showed that the interviewees perceive four different layers of authority:

“ [...] religious hierarchy (specific roles, official leadership positions or recognized religious or community leaders), religious structures (community structures, patterns of practice, or official organisations), religious ideology (commonly held beliefs, ideas of faith, or shared identity) or religious texts (recognized teachings or official religious books). (Campbell 2010: 254)

These categories are particularly interesting as they emphasise concepts of non-personal authority, such as religious teachings and dogmas (ideology) and religious texts, as also displaying authority. Thus, this work goes beyond Weber's narrower concept of domination (see discussion of Weber's concept in the introduction to this special issue) as personal authority.³

With regard to our case studies, Campbell's work supports the inclusion of elements such as ideological and material culture as independent carriers of authority (although personal and non-personal entities exist in a relational web). As authors with backgrounds in cultural studies, we share the conviction that the inclusion of ideologies and elements of material culture, as well as their specific logics (which include the attribution of authority to their various manifestations), enables us to better understand essential characteristics related to the question of authority. And while we need to acknowledge that in research on religious content creators, personal authority plays a much more prominent role and is therefore likely to be at the forefront of the data collected, examples of non-personal authority might be a necessary part of how authority is attributed. Therefore, we also want to introduce the contributions of Horsfield, who emphasises an increasing need to develop a new concept of religious authority that is "more individually constructed, defined significantly by media audiences rather than institutions, more consumerist in its approach, and more global in the figures and resources it draws on" (Horsfield 2016: 38). Arguing for considering more fluid, competing and complex constellations of claims to authority, Horsfield offers a list of possible sources of religious authority: radiated social position and success, recognised general or specific knowledge, recognised experience or wisdom, charisma, ideological authority (i.e. ideologies that represent a group's beliefs), sacred texts, religious teachers, appointed leaders or bureaucratic office, rituals, martyrs and saints, proverbial wisdom and visual memory (Horsfield 2016: 42–46).

This list covers a broad variety of sources of authority, which emerge from the author's research into the history of religion, therefore they are not entirely relevant to our research. They also do not always seem to be at the same level of abstraction. Horsfield's considerations share similarities with those of Campbell and Weber but also have unique features which offer fruitful additions to the dialogue. Therefore, we offer a preliminary synthesis of these three interrelated approaches to religious authority (Campbell, Weber, Horsfield), which should, on the one hand, enrich the denser considerations of Weber and Campbell, and, on the other hand, re-organise their singular aspects so they become less particular. In doing so, we find four categories to offer relevant sources of claiming authority for social media content creators and these can provide some additional structure to the considerations of Campbell, Weber, Horsfield and others:

³ This adds a cultural studies perspective to the familiar sociological understandings of persons and roles as bearers of authority, including what might be considered key aspects from a religious studies standpoint — specifically the issue of material culture (e.g. relics and other sacred objects) exerting authority.

1. Legitimation based on the display of offline recognised roles and positions in religious organisations and comparable structures. This reflects Campbell's hierarchies and structures, Weber's legal and traditional rule and some of Horsfield's categories.
2. Legitimation based on the display of religious and other bodies of knowledge (dogmas, doctrines, narrative forms, textual references, etc). This involves Campbell's level of ideology and Horsfield's inclusion of knowledge, ideological authority and religious teachers. It is important to differentiate between religious and non-religious bodies of knowledge in our analysis, because in our observations, both must exist for religious content creators to reach the necessary audience (Neumaier 2022a).
3. Legitimation based on the assumption of personal qualities. This seems to be lacking in Campbell but can be found in Weber's charismatic rule and in Horsfield's list of recognised experience and charisma (as well as other approaches, see e.g. Bourdieu's type of prophet, Bourdieu 2011: 12). In our conceptualisation, this category includes attributions of authenticity, empathy, wisdom, charisma and legitimising biographical experiences. It remains to be seen how this takes further shape in the empirical material.
4. And finally, a fourth category seems promising, which takes into account the relationship between content creators and recipients. It is not explicitly listed in the models mentioned so far but is implicit in any assumption of relational authority, as is generally recognised in Weber, but also in other, more recent sociological and religious studies (Popitz 1992; Cheong 2021; Lincoln 1994). What seems plausible here is how a collective or shared narrative, practice and/or quality can invoke a collective identity and memory and thus not only address viewers individually but also create an (imaginary) community.

3. Methodological approach, sample and case examples

The research presented here is a result of an investigation of German-speaking Muslim content creators on Instagram, combined with a detailed qualitative analysis of selected cases. To explore and understand the field from within, we started our field work with a digital ethnographic approach. Digital ethnography, in our understanding, is a research approach that adapts the epistemological core principles of ethnographic research to digital spaces, aiming to explore social phenomena in their own logic, complexity and context. This endeavour relies on the presence of both researchers and research subjects in the field, accompanied by different forms of data collection (Neumaier 2022b). The adaptation of ethnographic approaches to digital spaces is already well documented by scholars (Hine 2000; Strübing 2006; Boellstorff et al. 2012).

In our field work we extensively explored the network of Muslim content creators, their content, and their comment sections and deepened our understanding of topics, practices and modes of communication found in this field. After gaining a preliminary understanding, we decided to focus on a sample of audiovisual material from these content creators. The decision to focus on clips, not the creators and their accounts, was informed by our interest in conducting an in-depth

analysis of how religious authority is displayed in audiovisual materials on social media. While the general impression social media followers may have of content creators offers additional insights and adds an important perspective, after our ethnographic immersion we concluded that a detailed analysis of selected content would be a necessary first step in developing a model of religious authority on social media.

Our sampling strategy included that material had to be posted on Instagram by German-speaking Muslim content creators. In addition, the creators had to be visible in the content, eliminating pure slide shows of e.g. text as these led too far away from our research interests, and the content needed to bring up aspects of Islam or Muslim life. From this still overwhelming amount of data, we narrowed our cases down to a manageable number for an in-depth qualitative analysis, based on what we hoped would provide maximum contrast. These possible contrasting cases were selected to include material that relied more strongly on verbal expression vs. content that relied more on teaching by performance; material where religious reasoning was very dominant vs. cases where it seemed only partially relevant; cases where content creators seemed to explicitly claim religious authority vs. cases where the claim was implicit or not visible at first glance, and content creators of different genders. All of these aspects seemed promising with regard to our research interests and based on our findings during our ethnographic field work. Additionally, while we generally drew on Grounded Theory Methodology in selecting our cases and developing categories from the material, our theoretical considerations and the synthesis we presented above served as sensitising concepts during the sampling and analysis processes. Finally, during our research process, we developed a systematisation of subcategories which guided our in-depth analysis of the material.

For the purposes of this article, we decided to illustrate our findings using six short video clips from our data set, which come from six different creators. The samples presented in the next section serve to illustrate our circular systematic considerations and do not represent the only meaningful or exhaustive selection of cases. At one point, we decided to also draw some conclusions from our analysis of the comment sections: These were explored as part of our ethnographic study and embedded in our content analysis. Therefore, we included them wherever they added important further considerations to our data.

Short descriptions

Example one: “The covering of the brother in Islam”

(German original: “Die Bedeckung des Bruders im Islam”)⁴

Abdelhamid is sitting at a white table with his smartphone on it, otherwise the table is empty. The black background blocks out any context and focusses all attention on the speaker. As a practised preacher, he doesn't need a script. He is a well-known figure in the Salafist community in Germany. In his videos, he often gives religious lectures related to everyday life, as in this 3-

⁴ Abdelhamid_offiziell, 18.12.2023, <https://www.instagram.com/p/C1AjYFtOV3/>.

minute clip entitled “The covering of the brother in Islam”. The camera is aimed at him from the front, but he directs his speech to the side. The video is apparently an excerpt from a lecture he gave to an audience, as repeated murmurs of approval can be heard. Some video cuts are apparent, which probably serve to shorten the clip. His speech comes across as fluent and approachable. He addresses his listeners directly, knows how to use colloquial terms (such as “stylish”) and positions himself as a brother among brothers. However, the firmness of his statements does not allow for any discussion or ambiguity; he makes it very clear what is right and what is wrong. He speaks quickly, with a *nasheed* (pious Islamic music) playing in the background. He states that some aspects of current fashion trends are un-Islamic and should not be worn by Muslim men: He states unequivocally that the toned body should not be flaunted and uses a collective formulation — “it doesn’t suit us”. He clearly rejects other scholars’ views that tight clothing is unseemly but not forbidden. The lecture is interspersed with references to religious sources. Abdelhamid talks about the suitability of certain clothes for everyday use as a kind of exculpatory reference, by pointing out that pants that end above the ankles are fashionable today anyway. He goes on to say that there is therefore no need to fear any conflict with the non-Muslim public. He doesn’t mention it, but the same presumably applies to his full beard.

Example two: “I am talking about some of the small signs of judgement day”

(German original: “Ich spreche von einigen der kleinen Zeichen des jüngsten Tages”)⁵

The camera is pointed slightly sideways at Hanna Hansen, though she speaks past it. She wears an Arabic robe and a headscarf in dusky pink. Her appearance highlights her transformation from former model, DJ, and professional boxer to a Muslim convert who gives religious lectures. She is sitting at a table, holding a microphone, with an additional microphone present on the table. The background is hidden by a white screen, but the shadow of a large microphone stand is visible behind it. There is a clear view of a window at the edge of the frame, where people occasionally walk past. In the lower section of the picture, we can see a tablet, probably not placed by chance, with a sticker on the back promoting Palestinian freedom. In her speech, which is accompanied by a continuous *nasheed* in the background, Hansen lists evidence of the “small signs” of the approaching judgement day that are already visible in the world: swindlers who spread falsehoods about Islam, rampant fornication, alcohol consumption, the dissolution of boundaries between the sexes, wars, natural disasters and a contraction of time. Her language seems to mimic a preacher’s style and is only interrupted at one point by a brief personal admission (“*Subhanallah*, I didn’t really notice the summer”). Her speech is peppered with Arabic-Islamic terms, which she endeavours to incorporate routinely into her sentences. Many cuts in the video create a tightening effect and a sense of tension. The spoken text is displayed in German and English in the centre of the screen; with the text appearing in different colours and font sizes making the rapid dynamics of her speech visually tangible.

⁵ Hannahansenofficial, 09.10.2024, <https://www.instagram.com/p/DA6QC-TqWxP/>.

Example three: “5 health boosters for Ramadan”

(German original: “5 Gesundheits-Booster für Ramadan”)⁶

dr.hatun wears a beige headscarf and a doctor’s coat and speaks directly into the camera, which is directed at her from below. She fills the picture almost completely, only a small part of the white, sterile-looking room, which is perhaps reminiscent of a hospital, can be seen. Soberly and with reference to medical studies, she first briefly describes the health benefits of Islamic fasting. She then gives a series of nutritional tips to support healthy fasting “so that you”, she adds with a raised index finger, “become healthier in the long term through fasting”. Technical terms such as “apoptosis” and “noxae” create the impression of well-founded knowledge, which is emphasised by her consistently advisory tone. The lecture appears clearly structured and well prepared, but is sometimes delivered somewhat haltingly, which suggests that she is following a script and not speaking completely freely. The fact that the foods mentioned, such as black cumin oil and green tea, can be purchased online in her own shop is part of creating the overall image of a successful Muslim woman who offers herself as a role model, not only through her medical studies and her knowledge, but also as a businesswoman. Her closing words — a prayer of farewell — frame the clip in Islamic terms and ultimately position her as a practising Muslim.

Example four: “[no title]”⁷

Two people stand at an open car boot and unload food packed in bags. Further shots show one of them, Björn, distributing the bags to various people in sunny streets and at the entrances to houses, some of which are run-down. A *nasheed* can be heard almost continuously. For just a brief moment, Björn interrupts his activities and addresses the camera with a greeting of peace (“*as-salāmu ‘alaykum*, dear brothers and sisters”), explains the charitable underpinning of the food distribution and then gets back to work by placing a parcel in front of someone’s door. Björn wears a casual shirt with the sleeves rolled up slightly and radiates a certain drive. He has converted to Islam and, as the caption of the clip makes clear, is very grateful for this, as it has given him a new perspective on the world. The fact that this is a charitable act of distribution can also be surmised from the neighbourhood that appears in various shots: unpaved roads, damaged house walls and corrugated iron roofs can be seen. Björn hands over parcels in a friendly and attentive manner to children and adults who are visibly happy about the goods. Where the food distribution takes place, presumably somewhere in the global south, remains unmentioned.

Example five: “be nice to your mum, it’s her first time living life too”⁸

Two people prepare a table with fruit, raw vegetables, bread, and drinks. One person, who is older than the other, can only be seen from the side, a large summer hat covers her face with long hair peeking out from underneath. The other person is fatmanur, who is wearing a brown headscarf that falls down her chest and back. The picnic table with integrated benches is

⁶ Dr.hatun, 01.04.2023, <https://www.instagram.com/p/CqflQS4ISOq/>.

⁷ Bjoernslife82, 21.08.2024, <https://www.instagram.com/p/C-8LIClEr2/>.

⁸ Fatmanur, 13.05.2024, <https://www.instagram.com/p/C6584jdtexb/>.

somewhere in the countryside. Trees and a meadow can be seen in almost every camera cut. In one shot, even a herd of deer is seen moving peacefully through the picture. Meanwhile, the two women have settled themselves at the table and are enjoying their picnic. A rhythmic guitar plays quietly. A sentence can be read in the centre of the screen and is implied discreetly throughout: “be nice to your mum, it’s her first time living life too”. The sentence indicates that fatmanur is spending a special time with her mum. The fact that books can also be seen in between them and that the two women do not talk during the short clip emphasises the aspect of being together. The whole scene suggests, strongly emphasised by the caption, that everyone should spend time with their mother from time to time.

Example six: “POV: Germany has made you quick-witted”

(German original: “POV: Deutschland hat dich schlagfertig gemacht”)⁹

busra.caramella sits on a couch and gives a monologue throughout the clip, referring to an experience from her school days: A teacher had asked her what the divorce laws are like in Islam. She reacts to this experience in an indignant and rash manner and explains that since at the time she was only twelve years old, she understandably did not feel able to respond to the question. Even today, as a non-theologian, she denies responsibility for this topic. The situation made her feel ashamed because she could not answer questions about her religion and culture, “which is foreign” and “would be strange”. She is sitting on a couch, wearing a reddish dress and a white headscarf that falls over her shoulders. Her speech is directed straight at the camera. While the shot remains the same throughout, a few cuts ensure a continuous flow of speech. She speaks as if she were sitting in a circle of friends and acquaintances. As she speaks, she puts on make-up and occasionally pulls other make-up items out of her handbag. She explains that such questions have triggered an urge in her to prepare herself to address political and sensitive issues surrounding Islam.

4. Traces of religious authority

In the following section, we present the results of our comparative analysis with regard to the role of religious authority. The sections of this analysis are orientated towards our concept of religious authority, as described in section 2.2. Specifically, these are: the religious roles of the content creators, the role of religious and other knowledge, the relevance of personal qualities, and the relationship of content creators and their recipients.

Religious roles

Our theoretical reference points suggest that offline religious roles and positions are relevant for establishing positions of authority online. It is noteworthy that, in contrast to parts of the Christian field, distinct official positions cannot always be indicated in Islam (e.g. via codified clothing like a gown with a clerical collar). Yet roles such as that of the preacher can nevertheless be assumed

⁹ Kopftuchmaedchen (@busra.caramella), 19.08.2024, <https://www.instagram.com/p/C-11XQxMi8G/>.

and are likely to be familiar to viewers in terms of style and setting from offline contexts. Therefore, in our analysis, we identified two different approaches that content creators took with regard to their claim of religious authority: those who claim official religious authority for themselves and those who merely present themselves as Muslims without any claim to a position in the field of religion.

Abdelhamid and Hannahansen can be seen as content creators making a claim to religious authority, as they use authoritative religious statements in their performance of religious doctrinal discourse. Abdelhamid relies most heavily on references to religious sources (hadiths, scholarly discourses) and uses numerous Islamic phrases and terms (e.g. *allāhumma bārik*, *fitna*, *jahannam*, *makrūh*), which convey his practised use of these concepts. His appearance combines a casual style (T-shirt with a sailor motif) with a sporty haircut and a short full beard. In purely visual terms, he does not present himself as a classic scholar, but more as a pious and approachable “brother” in faith. The setting of the clip, however, suggests an offline lecture hall in which the speaker occupies a prominent instructional position. Audible comments and approving remarks confirm the presence of an audience. Hannahansen can be similarly categorised as a “sister” in faith, which is emphasised by her headscarf and the visible beginnings of an Arabic-style robe, for example. Her style of intonation is comparable to that of Abdelhamid, which is why the question arises in the comments: “Why do almost all Salafi preachers speak in the same tone of voice?” This comment indicates that she is seen in a similar light to other Salafi preachers. Nonetheless, several critical comments question whether she is able to fulfil the role of a religious authority. On the one hand, this could be due to the unclear setting of the lecture: Hannahansen appears to be speaking to a crowd, but there are no explicit references to an audience apart from the direction of her speech past the camera. The setting shows a stand-up microphone on the table and the shadow of a larger microphone stand on the background screen, suggesting a kind of home studio for the production of social media content rather than a lecture room. One recipient also refers to the setting as a “home theatre” in a comment. On the other hand, this could be because Hannahansen does not cite any religious sources for her statements. The fact that the statements in her lecture make no reference to the Qur’an and hence have no doctrinal backing is criticised several times in the comments. Her few uses of Islamic phrases and terms (e.g. *a‘ūdū bi-llāhi*, *wa-l-‘aṣr*) are also not taken seriously, as reflected in at least one comment (“dropping a few Arabic terms and talking about ‘Islam’... quite my humour”). A closer look at Hannahansen as a person reveals that she only officially converted to Islam in 2023. While this is not directly referenced in the comments of this video, it may be relevant to attributions of her religious authority.

The other actors in our sample present as being “average Muslims” in various ways. In the case of dr.hatun and busra.caramella this is done by wearing a headscarf, among other things. In fatmanur’s clip, a religious reference appears as a caption next to the headscarf (“May Allah protect our mums”), otherwise the clip’s religious character remains open to interpretation. In bjoernslife82, on the other hand, the act of giving out food, alongside the audible *nasheed*, is

further marked as religious by the caption, which credits his conversion to Islam as opening up a new perspective on the world. This new perspective subsequently led to the religiously coded distribution of charity seen in the video. However, he does not claim a distinctive position of authority like Hannahansen and Abdelhamid.

Religious and other bodies of knowledge

Knowledge plays a role in various ways in the videos under consideration. We have already shown that *religious* knowledge is important for Abdelhamid and Hannahansen's religious sermons in the narrower sense and is presumably also expected by the viewers to legitimise the claims to authority in religious matters. This is indicated by the critical questions posed to Hannahansen in the comments. Abdelhamid stands out among the group by explicitly citing sources and referring to the relevance of Islamic clothing norms, which are derived from hadiths, among other things. He pointedly categorises different styles of clothing in contemporary Germany as those that conform to Islam and those that do not. For example, he states: "We wear wide jeans!" — in this respect, they do not create any tension with the clothing practices of the non-Muslim society, which leaves no excuse for not wearing them — and yet other styles do not conform and should not be worn ("*ḥarām!*"). In her clip, Hannahansen situates her remarks within Islamic eschatology (the Day of Judgement etc.) and distinguishes between major and minor signs of Judgement Day, with the latter being the focus of her short clip. Explicit *non-religious* knowledge comes into play in dr.hatun's video through her recourse to her medical expertise. Additionally, her reference to the Islamic practice of fasting indirectly refers to religious knowledge, although this remains rather implicit.

Thus, in addition to explicit knowledge, implicit knowledge can also be identified in the videos. Implicit knowledge refers to practical knowledge that is indirectly expressed in actions and applies in particular to the more performative videos in the sample. This is especially seen in the charitable distribution of food by bjoernslife82, which indirectly refers to and demonstrates one of the pillars of Islam (almsgiving). The underlying *nasheed* also very clearly places his charitable act in a religious context. The contribution by fatmanur can be understood much more generally as a kind of "honouring of the mother", which might be described as a secondary Islamic value. Here the video demonstrates its practical implementation as "quality time" through a picnic in the countryside. The more or less explicit advertising of certain products (for example dr.hatun's food supplements) furthermore indicates a certain business sense.

Busra.caramella distances herself from formal bodies of knowledge by firmly rejecting her own legitimacy to offer answers to religious questions in the face of the teacher's enquiry ("I am neither a scholar nor have I studied theology").

Personal qualities

In this section, we want to focus on the role of personal qualities in claims to authority and how biographical or personal aspects come into play. The analysis reveals a difference between

biographical/personal contributions and contributions which predominantly build on bodies of knowledge. busra.caramella and bjoernslife82 place themselves in the foreground of their clips and refer to biographical experiences (discrimination or conversion) as central points of reference. In their content we also find aspects of empathy — directed either towards users with similar experiences or towards third parties in need of assistance. In contrast, Abdelhamid and dr.hatun focus primarily on their (semi-)professional knowledge, which is shown, among other ways, by the fact that both present evidence (religious sources or medical studies) and use specialised terminology. In both cases, however, they do not disguise their personal involvement in the topic under discussion. Abdelhamid, for example, creates a certain degree of relatability through his approachable language and with pseudo-observations from his everyday life (“the other day I saw a brother who...”). dr.hatun is more reserved in sharing personal aspects of her life and also uses more formal language than Abdelhamid. Yet her own relation to the practice she discusses is clear (“our fasting”), emphasising that Islam influences her everyday life.

There are also clips that reveal cracks and discontinuities between the persona of the content creator and how they represent themselves in different ways. In fatmanur’s video, viewers are supposedly given access to a private moment between a mother and a daughter. However, the elaborate editing of the video shows that it is clearly designed for an audience, so that instead we observe a staged privacy which does not reveal meaningful details about her private life. This rupture is bridged by the strong aestheticisation of the contribution and is evaluated entirely positively in the comments. In Hannahansen’s case, the most obvious crack in the content’s narrative can be seen in the ambiguous setting and comments that question her sources. The feedback in the comments shows a divided response. What for some is an admirable religious impulse from a sister of faith is seen by others as a contrived staging without substance to back up her claims.

This observation is important for another conceptual consideration: Creating the impression of authenticity is often considered central to attributing authority to content creators on social media. However, this is difficult to investigate through research techniques beyond autoethnographic observations. The most valid way to conduct this research would be through empirical methods involving account followers, for example in qualitative interviews or problem-centred group discussions. Beyond this, researchers are heavily reliant on their own impressions, and it quickly becomes clear that the attribution of authenticity can vary from person to person. One indicator of authority, however, that appears to be consistent is the coherence of content and persona: It is precisely when cracks become visible — either in the content itself or in the overall image of the content creator and/or their persona — that opportunities to question authenticity arise. Yet this category of coherence is the one that is often the least scrutinised when solely analysing the audiovisual data and therefore benefits from including other approaches and material.

Collective identity as key to the relationship between content creators and their audiences

In the clips we analysed, community is created to varying degrees, and different collective identities are addressed. Many of the clips focus on an imagined Islamic community of believers (umma) in their approach to their target group. Abdelhamid addresses exclusively male umma members (“brothers”) and seems to have Muslims in the German, non-Muslim context in mind. For example, he points out that an Islamic style of dress is partly in line with current fashion (trousers in a shorter cut) and therefore “not a problem” in the context of the majority society. In a similar vein, Hannahansen addresses exclusively female members (“sisters”) of the umma, but remains rather vague in her contextual categorisation. The English-language subtitles point to her interest in also being received beyond Germany. Comments in languages other than German also suggest a reach beyond Germany. bjoernslife82 also has a community of believers in mind and addresses his greeting of peace to all “brothers and sisters”. By obviously locating the clip outside of Germany, he creates a more international framework. Although the greeting is in German, comments posted in English, Arabic and Turkish, among others, indicate a wider reach. Finally, dr.hatun’s post focuses on a more specific community of people who fast with her tips for a healthy fasting period, emphasised by a kind of prayer of petition at the end of the post (“may Allah accept our fasting”). The German-language article that she refers to and the almost exclusively German-language comments frame a German-speaking community as the field of reference.

The creation of collective identity is somewhat more complex in the other two cases. busra.caramella addresses a community of Muslims with a migration background who have grown up in Germany and who are exposed to critical, potentially discriminatory questions about Islam. This creates an experience of explicit othering from the majority community, while they are simultaneously negotiating their own identity. In addition to her verbal description of the experience of discrimination, an essential part of her performance is that she puts on make-up throughout the clip. This supposed contrast between the headscarf-wearing Muslim woman and use of make-up emphasises a multi-faceted identity in this performance and thus pushes back on the reduction of Muslim women to their faith alone. The video by fatmanur is ultimately characterised by an implicit, but varying range of ideas which viewers could identify with. These include a longing for time away, a love of nature, a positive mother-daughter relationship and Muslim lifestyle and fashion. These many broad identity markers, paired with the relaxed guitar music and the high-quality recording, combine to create a weak religious imprint and therefore only a discreet offering for religious identification. Whether and how this multi-layered offering is actually received and how it generates group identification is a task for subsequent research that would include a deeper dive into the account as well as a consideration of the social media users’ perspectives within and beyond the comments.

5. Conclusion

In this paper, we discussed video clips by German-speaking Muslim content creators, understanding them as part of the digital arenas of Islam and as an environment for the negotiation of religious authority. Our concept of religious authority aimed to identify more subtle authority structures by including the significance of roles and different bodies of knowledge, the creation of collective identity and the relevance of personal qualities. Based on our findings, we want to offer some preliminary conclusions.

A fundamental division in the material emerges with regard to the modes of claiming positions of religious authority. In the preaching cases (Abdelhamid and Hannahansen in the selected examples above), this claim is made in the explicit formulation of religious norms, which is framed as a dichotomous categorisation of right and wrong within the narrow, religiously conservative position of both actors. Other examples indicate more implicit offers of religious instruction, either in the form of exemplary behaviour worthy of imitation (bjoernslife82 and fatmanur) or in combination with non-religious knowledge presented as a way to enhance religious practice (dr.hatun). In addition to these explicit claims and implicit offers, there are also examples of rejection of or quarrelling with religious authority. Here, we found several creators, including busra.caramella, rejecting titles and roles they felt the majority society was ascribing to them. In another example, which we have not included as a case here for reasons of space, a criticism of the “preacher type” refers precisely to the explicit claims to religious authority mentioned above.

How these claims are presented points to different strategies of legitimisation. The explicit assertion of religious authority is clearly linked to traditional religious knowledge, often seen in educational content. We must note, however, that this approach does not prevent creators from being criticised, as we find in the comments to Hannahansen’s video. This criticism emphasises the mechanisms of a reciprocal authority relationships and the need for external legitimisation as described by Weber and others. The example of dr.hatun also illustrates Horsfield’s reference to the potential role of non-religious knowledge. Her professionalism in medical matters apparently legitimises her dietary advice on Islamic fasting, especially as it is combined with personal fasting experience. Implicit religious instruction, on the other hand, is backed up by authentic narratives (e.g. one’s own conversion experience), sophisticated aestheticisation of an Islamic lifestyle (e.g. professional technical preparation of scenic shots, see also Hasan 2022), reference to similar experiences (e.g. anti-Muslim discrimination) and/or an overall convincing performance without any incoherences between narration and persona. These cases might comprise a second group of religious influencers using the frame of role models, which rely on authenticity, personal experience and other obvious personal qualities. This group, however, is internally diverse and calls for further differentiation based on a broader data set. With regard to aspects of gender, our sample obviously does not allow for broader generalisations. We might, however, mention in passing, that while male- and female-presenting creators are found in both groups, it is the female creator from the educational group that receives critique in the comments. In addition, the subgroup of creators that rejects or critiques religious authority consists exclusively of female-

presenting creators. The claim to authority and its legitimations or denials in relation to the content creators' gender is surely an important task for further research.

Our explorations allow for a few insights with regard to the state of the research, in particular with regard to new digital forms that have emerged alongside the traditional forms of Islamic authority (Anderson 1999: 52; Bunt 2022: 19) and have so far received little in-depth consideration in research. When discussing the role of religious authority, the relevance of the topics that von Richthofen, Hafner and Wünsche (2022) identify for German-language Muslim content cannot be reduced to religious topics in the narrower sense. Examples in our sample show that contributions to other areas (e.g. anti-Muslim racism) can also be understood as part of the digital arenas of Islam, indicating that the shape of the majority society is also important for the dynamics of religious authority. In addition, our analysis showed how collective identities were created within the framework of the contributions and thus that many possibilities exist for building a virtual community (Hotait/Ali 2024: 1–2). Most of the content we analysed is situated in the field of religious advocacy, everyday life and guidance, as identified by Hotait and Ali. At the same time, critical and activist contributions were also evident in our samples and appear relevant for the negotiation of religious authority in Islam, including the fields of victimisation, grievances and political action (Hotait/Ali 2024: 4).

The framework of religious authority that we have developed so far worked well in our analysis and at the same time allowed us to develop more differentiated subcategories. It became apparent that some of the categories have stronger elective affinities with each other — for example, that a certain claim of authority (here: the educational role) goes hand in hand with the claim of religious knowledge, while the role model approach relies heavily on personal characteristics as a legitimisation of religious authority. Yet religious roles claimed offline, on the other hand, prove to be a bit more difficult with regard to Islamic traditions than in the Christian field, as the Christian tradition (at least in large parts) is characterised by a stronger institutionalisation and therefore includes more precise structures and possibilities of displaying offline roles. The added category of developing a creator-audience relationship seems helpful to us in order to further understand aspects of the process of establishing legitimisation.

As a limitation of our research, we need to address the decontextualisation of the material in our presentation. By focusing on a small-scale analysis of selected content, the content is inevitably removed from the context of the accounts and the platforms as well as the networks of their respective areas. Our considerations on the impact of the posts, beyond the comments cited, have also not been compared with the actual reception of the followers in a systematic sense besides the ethnographical explorations.

Generally, there still is a clear need for research that also systematically analyses how social media content is received and how that impacts the production of religious authority. Drawing on our findings, it might be fruitful for further projects to deepen and further differentiate the three directions we have identified in dealing with religious authority, i.e. an explicit claim, an implicit

offer of guidance, and a decisive demarcation. Specifically with regard to the explicit claim to religious authority, the polarisation of the religious field could be addressed more broadly by also taking into account other conservative as well as more traditional and progressive forms (with more room for ambiguity, Hotait/Ali 2024: 12–13). Finally, with regard to the scope of the content analysed, more intensive research also seems necessary in order to obtain a more detailed picture of “Global Urban Muslims” (Zaid et al. 2022), to better understand possible networks and movements of these actors and to gain insight into the connection between online and offline arenas of Islam.

Bibliography

- Anderson, Jon W. 1999. “The Internet and Islam’s New Interpreters.” In *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ed. by Dale F. Eickelman. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 41–56.
- Boellstorff, Tom / Bonnie Nardi / Celia Pearce / T.L. Taylor. 2012. *Ethnography and Virtual Worlds*. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie*, vol. 5, ed. by Franz Schultheis und Stephan Eggers. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bunt, Gary R. 2018. *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority. Islamic Civilization and Muslim Networks*. Chapel Hill (N.C.): The University of North Carolina Press.
- Bunt, Gary R. 2022. “The Net Imam Effect: Digital Contestations of #Islam and Religious Authority.” In *Cyber Muslims: Islamic Digital Media in the Internet Age*, ed. by Robert Rozehnal. New York: Bloomsbury, 19–33.
- Bunt, Gary R. 2024. *Islamic Algorithms. Online Influence in the Muslim Metaverse*. London: Bloomsbury.
- Campbell, Heidi. 2007. “Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet.” *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (3), 1043–1062.
- Campbell, Heidi A. 2010. “Religious Authority and the Blogosphere.” *Journal of Computer-Mediated Communication* 15 (2), 251–276.
- Campbell, Heidi A. 2017. “Surveying Theoretical Approaches within Digital Religion Studies.” *New Media & Society* 19 (1), 15–24.
- Campbell, Heidi A. / Louise Connelly. 2020. “Religion and Digital Media. Studying Materiality in Digital Religion.” In *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality*, ed. by Vasudha Narayanan. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 471–486.
- Campbell, Heidi A. / Giulia Evolvi. 2020. “Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies.” *Human Behavior and Emerging Technologies* 2 (1), 5–17.

- Campbell, Heidi A. / Ruth Tsuria. 2021. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media*. London: Routledge.
- Cheong, Pauline H. 2021. "Authority." In *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. by Heidi Campbell. London: Routledge, 87–102.
- Díez Bosch, Míriam / Joseph Lluís Micó Sanz / Alba Sabaté Gauxachs. 2017. "Typing my Religion. Digital use of religious webs and apps by adolescents and youth for religious and interreligious dialogue." *Church, Communication and Culture* 2 (2), 121–143.
- El-Wereny, Mahmud, forthcoming. 2026. *Zwischen Autorität und Autonomie. Der Einfluss des Internets auf die muslimische Lebensführung in Deutschland*. Baden-Baden: Ergon.
- Fakhruroji, Moch. 2019. "Digitalizing Islamic lectures: Islamic apps and religious engagement in contemporary Indonesia." *Contemporary Islam* 13, 201–215.
- Garfinkel, Harold / Harvey Sacks. 1976. "Über formale Strukturen praktischer Handlungen." In *Ethnomethodologie: Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, ed. by Elmar Weingarten / Fritz Sack / Jim Schenkein. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 130–176.
- Haddad, Laura (2026): „Digital-Creatorinnen mit Hijab: Modische Inspiration und mediatisierte Modellpraktiken.“ *ARGOS* 5 (2), 148-165.
- Hasan, Farah. 2022. "Muslim Instagram: Eternal Youthfulness and Cultivating Deen." *Religions* 13 (7), 1–18.
- Hine, Christine. 2000. *Virtual Ethnography*. London: SAGE.
- Hoover, Stewart M. 2016. "Religious Authority in the Media Age." In *The Media and Religious Authority*, ed. by Stewart Hoover. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 15–36.
- Horsfield, Peter. 2016. "The Media and Religious Authority from Ancient to Modern." In *The Media and Religious Authority*, ed. by Stewart Hoover. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 37–66.
- Hotait, Nader / Rami Ali. 2024. "Exploring (Anti-)Radicalism on TikTok: German Islamic Content Creators between Advocacy and Activism." *Religions* 15 (10), 1–30.
- Jetter, Claudia. 2023. "Das Phänomen Christfluencing." *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung (ZRW)* 86 (3), 159–170.
- Karis, Tim. 2013. *Mediendiskurs Islam: Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979-2010*. Wiesbaden: Springer VS.
- Krain, Rebekka / Laura Mößle. 2020. "Christliches Influencing auf YouTube als ‚doing emotion‘." *ÖRF* 28 (1), 161–178.

- Kühn, Jonathan / Henrik Simojoki. 2021. "Kommunikation des Evangeliums und Populäre Religion. Annäherung an ein Spannungsverhältnis am Beispiel des YouTube-Kanals ‚Jana glaubt‘." *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5, 195–220.
- Lincoln, Bruce. 1994. *Authority: Construction and Corrosion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mustafa, Imad. 2023. "Der Islam gehört (nicht) zu Deutschland". *Islam und antimuslimischer Rassismus in Parteiensystem und Bundestag*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Neumaier, Anna. 2022a. "Christliches Influencing in sozialen Medien: Religiöse Stile, Entkonfessionalisierung und die Konsequenzen für religiöse Autorität." *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 3, 173–184.
- Neumaier, Anna. 2022b. "Digital Ethnography." In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. by Michael Stausberg / Steven Engler. Abingdon: Routledge, 217–228.
- Neumaier, Anna. 2023. "Digitalisierung christlicher Verkündigungsformate während der Covid19-Pandemie: Empirische Befunde und theoretische Systematisierungen aus religionswissenschaftlicher Perspektive." *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft, Politik* 7, 483–510.
- Popitz, Heinrich. 1992 [1986]. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Reckwitz, Andreas. 2003. "Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken." *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), 282–301.
- Richthofen, Tessa von / Antonia Hafner / Kirsten Wünsche. 2022. *Social Media-Selbst(re)präsentation von Muslim_innen in Deutschland. Akteur*innen, Themen und Positionierungen zu muslimfeindlichen Diskursen. Studienbericht für den Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit*. Erfurt: Universität Erfurt.
- Röther, Christian. 2019. *Islamismus von außen. Religionswissenschaftliche Analyse der islamkritischen Szene in Deutschland*. Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Rozehnal, Robert Thomas, ed. 2022. *Cyber Muslims: Mapping Islamic Digital Media in the Internet Age*. London: Bloomsbury.
- Şahin, Ertuğrul. 2017. *Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schlag, Thomas / Ilona Nord / Wolfgang Beck / Arnd Bünker / Georg Lämmlein / Sabrina Müller / Johann Pock / Martin Rothgangel. 2023. "Einleitung." In *Churches Online in Times of Corona*, ed. by Thomas Schlag. Wiesbaden: Springer Nature, 3–10.
- Schmitz, Sabine / Tuba Işık. 2015. *Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*. Bielefeld: transcript Verlag.

- Strauss, Anselm L. 1993. *Continual Permutations of Action*. New York: De Gruyter.
- Strauss, Anselm / Shizuko Fagerhaugh / Barbara Sucek / Carolyn Wiener. 1985. *The Social Organization of Medical Work*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strübing, Jörg. 2006. "Webnografie?" In *Technografie. Zur Mikrosoziologie der Technik*, ed. by Werner Rammert / Cornelius Schubert. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 249–274.
- Sorgenfrei, Simon. 2021. "Branding Salafism: Salafi Missionaries as Social Media Influencers." *Method & Theory in the Study of Religion* 34 (3), 211–237.
- Turner, Bryan S. 2007. "Religious Authority and the New Media." *Theory, Culture & Society* 24 (2), 117–134.
- Weber, Max 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wigger, Iris. 2019. "Anti-Muslim racism and the racialisation of sexual violence: 'intersectional stereotyping' in mass media representations of male Muslim migrants in Germany" *Culture and Religion* 20 (3), 248–271.
- Zaid, Bouziane / Jana Fedtke / Don Donghee Shin / Abdelmalek El Kadoussi / Mohammed Ibahrine. 2022. "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices." *Religions* 13 (4), 1–15.

About the authors

Prof. Dr. **Anna Neumaier** is a professor for Religious Studies at the Centre for Religious Studies (CERES) at Ruhr University Bochum, Germany. Her work focuses on contemporary religiosity, religion and digital media, and qualitative research on religion.

Mail: anna.neumaier@rub.de

Dr. **Mehmet T. Kalender** is a research assistant at the Chair of Social Scientific Studies of Religion at the University of Göttingen, Germany. As a postdoctoral researcher in the study of religion, he focuses on the relationship between interaction and (digital) space, formations of (liberal) Islam as well as the materiality of religion and constructions of tradition and authority.

Mail: mehmet.kalender@sowi.uni-goettingen.de

Acknowledgements

We would like to thank Laura Haddad and Alexander-Kenneth Nagel for their critical review of this article.



Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung

Manuel Pachurka

Veröffentlicht am 05.05.2026

Zusammenfassung


Im deutschsprachigen Internet präsentieren sich diverse Gruppen und Personen, die sich dem Zen-Buddhismus zurechnen, ihre Meditationspraxis reflektieren oder gar per Livestream gemeinsam meditieren. Das Potenzial digitaler Medien wird von den Akteuren unterschiedlich bewertet, was sie auch zu unterschiedlichen Arten des Umgangs bewegt. Am Beispiel der Internetauftritte des Daishin-Zen und des Neo-Zen sollen Formen religiösen Handelns vorgestellt und einer Untersuchung unterzogen werden. Die Veränderungen der religiösen Praxis und der Autoritätserzeugung, die sich durch die Nutzung digitaler Medien ergeben, stehen im Zentrum des Erkenntnisinteresses. Mittels der Videographie werden Videos ausgewertet und kontextualisiert. Die Beobachtungen auf realtypischer Ebene münden in die Konstruktion erster Idealtypen. Durch die neuen Angebote ist es möglich, die religiöse Praxis allein mithilfe digitaler Werkzeuge zu gestalten, ohne dabei den Kontakt zu einer Religionsgemeinschaft vollkommen zu verlieren, was ein Novum darstellt. In der Anglosphäre werden die Möglichkeiten, die sich dadurch den buddhistischen Akteuren auftun, seit geraumer Zeit thematisiert. Ich konnte hingegen zum Thema Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet keine Sekundärliteratur finden: Der Text stellt insofern einen ersten Annäherungsversuch dar.

1. Die zen-buddhistische Meditationspraxis im Kontext digitaler Medien: Eine thematische und theoretische Einführung

Der Buddhismus hat auch in den westlichen Ländern bereits einige große Wandlungen durchlebt (McMahan 2008: 3-25). Der Weg von der polemischen Buddhismus-Darstellung durch den Jesuitenorden über die intellektuelle Buddhismus-Rezeption der deutschen Philosophie bis hin zu den heutigen Meditationszentren war lang und von verschiedenen Paradigmenwechseln gekennzeichnet (Offermanns 2005: 16-35). Mit der Digitalisierung von Teilen der religiösen Sphäre geht eine weitere Veränderung des Buddhismus einher, was am Beispiel Thailand schon früh beschrieben wurde (Taylor 2003: 292). Im Zuge der Forschung der letzten zwei Jahrzehnte haben sich mehrere Begriffe etabliert, die der sich ausdifferenzierenden Religionslandschaft gerecht werden sollen: So wird etwa zwischen *religion online* (religiöse Gruppen reproduzieren offline-Muster) und *online religion* (ausschließlich online existierende Gruppen) unterschieden;

Korrespondierender Autor: Manuel Pachurka, Universität Münster.

Um diesen Artikel zu zitieren: Pachurka, Manuel. 2026. „Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung.“ *ARGOS* 5 (2), Sonderheft *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 188-209. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9764.

 Lizenz durch ARGOS und den Autor. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Helland diskutierte bereits vor über zwanzig Jahren methodische Details (2005: 1-15). Mit *digital religion* wird der kulturelle Raum bezeichnet, in dem religiöse Online- und Offline-Praktiken integriert werden (Evolvi 2022: 529-530). Mir geht es im vorliegenden Text um eben diese *Digital Religion*. Für buddhistische Kontexte muss man sich ein paar Grundtatsachen vor Augen führen: Da der Zen-Buddhismus aus Asien stammt, spielt die Gesamtentwicklung Asiens bei der Einordnung eine Rolle. Der Terminus *global Asia* reflektiert diese und meint die gestiegene Mobilität asiatischer Bevölkerungen sowie die Präsenz asiatischer Menschen in nicht-asiatischen Ländern und umgekehrt. Das Konzept geht über die Idee des Territoriums hinaus und umfasst weitreichende soziokulturelle Einflüsse Asiens auf die Welt (Gomes/Kong/Woods 2020: 11-24). Die Verbreitung digitaler Medien ist Teil der Globalisierung und beschleunigt diese. Die Globalisierung ist nicht nur ein Anwachsen der Vernetzung, sondern auch eine Neuorganisation von Raum und Zeit: David Harvey spricht von „time-space compression“, was großen Nachhall gefunden hat (Inda/Rosaldo 2008: 8). Das Paradoxe an den digitalen Medien ist, dass sie in der Kommunikation das Abwesende anwesend machen können, womit sie sich von der face-to-face-Kommunikation in vormodernen Gesellschaften abhebt: „locales are haunted, so to speak, by that which is absent“ (Inda/Rosaldo 2008: 10) – was weit weg ist, kann direkten Einfluss auf sie haben.

Das Verhältnis des Buddhismus zum Digitalen ist sehr komplex. Bedeutende Pioniere der Digitalisierung bekannten sich zum Buddhismus und sahen in diesem Prozess eine Chance für die Verbreitung ihrer Ideen, während zugleich viele buddhistische Akteure vor der Nutzung digitaler Medien warnten, da diese durch die Bilderflut Begehren wecken sowie Achtsamkeits- und Aufmerksamkeitsfähigkeiten schädigen könnten. Allgemein, so ein bisheriger Befund, haben digitale Medien zur Ermächtigung religiöser – nicht nur buddhistischer – Laien beigetragen, ohne dabei zu einer kompletten Auflösung traditioneller Strukturen geführt zu haben (Veidlinger 2022: 34-41; Connelly 2012: 128-135). Der Terminus *Cyber-Sangha* hat sich für digital sichtbare Gemeinden durchgesetzt, die eine Offline-Anbindung haben können, aber nicht müssen. Während der COVID-19-Pandemie gehörte das *San Francisco Dharma Collective* zu den ersten, die eine digitale Praxis anboten (Veidlinger: 46). Zudem haben sich neue Diskurse um zeitgenössische und zukünftige Technologien herausgebildet: Sind Rituale, die von digitalen Avataren durchgeführt werden, wirksam? Sind Maschinen eventuell Teil des Wiedergeburtenskreislaufs? Wenn ja, würden sich Bodhisattvas in ihnen reinkarnieren? (Lancaster 2010: 254-258)? Derartige Fragen zeichnen sich ab und werden aller Wahrscheinlichkeit nach eher an Bedeutung gewinnen als verlieren.

Unter den buddhistischen Gruppen scheinen zen-buddhistische im deutschsprachigen Internet besonders aktiv zu sein, vor allem wenn es um die Produktion von Videos geht: Zwei YouTube-Kanäle dienen als anschauliches Quellenmaterial. Die Art, wie digitale Medien von Vertretern des Neo-Zen und des Daishin-Zen in die religiöse Praxis eingebunden werden, scheint mir daher vielversprechend für einen ersten innerreligiösen Vergleich zu sein. Die beiden ausgewählten Akteure stellen *religious digital creatives* im Sinne Campbells (2022) dar und unterscheiden sich

unter anderem im Grad der Nutzung digitaler Medien, was sich auch auf das Publikum auswirkt, und neue soziologische Einordnungen provoziert. *Religious digital creatives* (RDCs) sind Menschen mit einflussreichen Rollen in religiösen Gemeinschaften dank technologischer Fähigkeiten (Kalender/Neumaier 2026; Haddad 2026). Drei Kategorien können hier unterschieden werden: digitale Unternehmer, digitale Sprecher und digitale Strategen (Evolvi 2022: 537-538). Beide Akteure treten als Autoritätsinstanzen auf, die auf unterschiedliche Weise Autorität herstellen. Die innere Haltung zur Autorität auf Rezipientenseite – Reflexionen zur persönlichen Anerkennung von Tradition usw. – wird in einem Fall sogar explizit verhandelt, worauf ich noch eingehen werde. Die Relation der Autoritätserzeugung zur inneren Einstellung zur Autorität hat unterschiedliche Facetten (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026). Für die gewählten Beispiele sind vor allem religiöses Expertentum und Charisma von Relevanz.

In der Tradition der Kulturanthropologie, wie sie von Clifford Geertz vertreten wird, will ich betonen, dass „Menschen Medien als Sinngeneratoren nutzen, um gemeinsam geteilte Bedeutungsgewebe für sich zu fabrizieren“ (Rainer 2005: 152). Massenmedien können vor diesem Hintergrund zu einer Delokalisierung von Traditionen beitragen: eine „thematisch fokussierte und keiner räumlichen Ko-Präsenz bedürftige Form der Vergemeinschaftung [wird] ermöglicht“ (Hepp 2008: 132). Die früher fest verankerte Beziehung zwischen einer gelebten Kultur und einem politischen und geografischen Territorium schwimmt unter diesen Bedingungen zusehends, wenn zugleich Nationalkulturen keineswegs verschwinden. Der Begriff der Deterritorialisierung scheint mir im vorliegenden Kontext angebracht und soll hier folgendermaßen verwendet werden:

“ The term is used to refer to this general weakening of the ties between culture and place, to the dislodging of cultural subjects and objects from particular or fixed locations in space and time. It points to how cultural processes readily transcend specific territorial boundaries. (Inda/Rosaldo 2008: 12)

Dieser Prozess stellt wiederum Handlungen und Äußerungen in neue Kontexte, die Wurzeln an anderer Stelle schlagen können, weswegen auf eine De- meist eine Reterritorialisierung folgt. Dass die religiösen Symbole und ihre Bedeutungen nicht nur fabriziert werden, sondern auch stabilisiert werden müssen, um mehr als nur eine flüchtige Erscheinung zu sein, verweist auf einen zentralen Aspekt digitaler Medien: die vorherrschende Aufmerksamkeitsökonomie, die ich im religiösen Kontext als Kampf um Aufmerksamkeit für die jeweilig kommunizierten Bedeutungsgewebe verstehe. Das Individuum, das seine Aufmerksamkeit bestimmten Symbolsystemen schenkt, arbeitet an einem Narrativ vom Selbst, wenn es bewusst Symbole auswählt und sein Handeln – hier ist soziales Handeln und individuelle Kontemplation im Sinne Max Webers gemeint – an den sich daraus entwickelnden Werten ausrichtet. Neue Räume, in denen Experimente mit dem Selbst Gestalt annehmen können, werden auf diese Weise erschlossen, die wir als hyperkulturell verstehen können. Mit Hyperkultur ist eine bestimmte Form der Kulturalisierung gemeint (Reckwitz 2016: 2); hierbei ist zu beachten, dass die Ideen, Praktiken und Wertvorstellungen nicht nur aus verschiedenen historischen Kulturräumen

stammen und neu arrangiert sind, sondern auch in einem marktähnlichen Verhältnis zueinanderstehen, wenn sie unterschiedliche Maße an Aufmerksamkeit der an Selbstverwirklichung interessierten Subjekte auf sich ziehen. Zugleich wird das Individuum immer abhängiger von medialen Symbolwelten, seien diese delokalisiert oder ortsgebunden, um eine kohärente Identität auszubilden, was sich angesichts des steten Wachstums des digitalen Medienangebots als zunehmende Herausforderung erweist. Das Nachvollziehen der Entstehung von Autorität tut not, um ein Urteil über die möglichen Stabilisierungen neuer sozio-kultureller Denk- und Handlungsmuster fällen zu können.

Autoritäten gestalten Orthodoxie wie Orthopraxie und damit die religiöse Identität entscheidend mit. Wer die Praktiken gemäß der jeweiligen Lehre ausführt, wird sich mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenso mit einer entsprechenden Gemeinschaft identifizieren, in der jene die Norm sind. Die religiöse Praxis, die in diesem Beitrag im Fokus steht, ist die Meditation. Um Unklarheiten vorzubeugen, sei eine kurze Definition vorangestellt. In der Meditationsforschung hat sich ein Konsens herausgebildet, der drei Kriterien benennt, um Meditationen begrifflich zu fassen und Praktiken aus verschiedenen Traditionen vergleichen zu können (Oman 2021: 1). 1. Die Praxis wird sitzend durchgeführt. 2. Sie ist eine Aufmerksamkeitsübung; der Atem ist ein besonders häufiges Meditationsobjekt. Auch das sogenannte *Nur-Sitzen* (jap.: *shikan taza*), das aus der japanischen Soto-Zen-Tradition stammt, ist in diesem Sinne ein aufmerksames Sitzen und eine Meditationsform. 3. Der Übung muss intentional Zeit zugedacht und Raum gegeben werden, was beim Rückzug des Einzelnen und bei Treffen in einer Meditationsgruppe der Fall ist. Auf diese Weise können „non-seated practices“ (z. B. Gehmeditation) und Hilfspraktiken (z. B. Rezitation) methodisch abgegrenzt oder zusammen mit den Sitzmeditationen untersucht werden.

Die soziologisch bedeutsamen Eigenschaften der Meditation, worunter beanspruchte Deutungshoheiten ebenfalls gerechnet werden müssen, sind für das vorliegende Vorhaben von besonderem Interesse. Religiöse Meditationsgruppen rechtfertigen ihre Praxis mit dem Verweis auf einen potenziellen Heilszustand, der säkular Meditierenden nicht als Orientierungspunkt dient (Pagis 2021). Die Meditationspraxis muss auf der einen Seite sozial vermittelt werden, auf der anderen Seite können Meditierende in der Meditation auf Distanz zu ihrer sozialen Rolle gehen; Meditation kann somit eine Anti-Struktur bieten und zu einem Ritual der Innerlichkeit werden, auf das eine (erneuerte) Selbstintegration in die soziale Rolle folgt (Collins 2010: 1-15). Wie die Meditationspraxis verhandelt und vermittelt wird, hängt wiederum von den Intentionen der religiösen Autoritäten ab. Da insbesondere die gemeinsame Meditation per Livestream bzw. der Meditationsunterricht einen rituellen Charakter (strenger Ablauf, Sprechen von Segensformeln usw.) annehmen kann, sind ritualtheoretische Vorbemerkungen sinnvoll: Jonathan Z. Smith hat in seinem zum Klassiker der Religionsforschung gewordenem Werk *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (1987) hervorgehoben, dass die situative Kategorie des Ortes für Rituale grundlegend ist, weil der Ort, die ihm zugeschriebene Bedeutung und damit zusammenhängende politische Interessen – Smiths Beispiel war das tatsächliche und das imaginierte Jerusalem – die Aufmerksamkeit während des Rituals in eine bestimmte Richtung

lenkt (Smith 1987: 103). Der virtuelle Raum ist bekanntlich kein territorialer Raum, womit die Aufmerksamkeit nicht auf den eigenen physischen Raum, sondern auf das Medium gelenkt wird, das die Räume der Praktizierenden miteinander verbindet. Dieser Umstand verändert die religiöse Sphäre, weil lang etablierte Differenzen wegfallen. Ein Beispiel, auf das wir hier nicht detailliert eingehen können, aber die Wirkmacht der Digitalisierung zeigt, ist die Gohonzon-Kontroverse: Das *Gohonzon* ist das heilige Mandala des Nichiren (gest. 1282), der Stifterfigur des Nichiren-Buddhismus, das aus dem Titel des Lotus-Sutra besteht und in den verschiedenen Nichiren-buddhistischen Gruppierungen zur Verehrung verwendet wird. Während dieses Mandala allgemein als äußerst heilig angesehen und gefordert wird, dass es im Hausaltar aufbewahrt und nur privat für Andachtsgesänge gezeigt werden darf, findet man es heute im Internet als *prayer Gohonzon* des *American Independent Movement*, einer buddhistischen Gruppe, die nicht der offiziellen Autorität *Sôka Gakkai International* (SGI) angehört. Die Internetseite bietet einen virtuellen Altar mit einem vollständig abgebildeten Gohonzon, was zum Streitpunkt in den Gemeinden wurde und Spaltungstendenzen verschärfte (MacWilliams 2006: 94). Die schlichte Frage lautete: Darf das Bild eines sakralen Gegenstandes ins Internet gestellt werden? Die jeweilige Antwort hatte konkrete Folgen für die Praxis.

Im deutschsprachigen YouTube sind innerhalb des letzten Jahrzehnts mehrere Kanäle entstanden, die Zen-Buddhismus thematisieren oder sogar von religiösen Experten betrieben werden: Der Kanal *Die kleine Zen-Schule* wurde von dem Laienbuddhist Dr. Levent Gütay ins Leben gerufen, der laut eigener Angabe mittlerweile ordiniert wurde, und hat 2820 Abonnenten sowie 91 Videos (Stand: 13.11.2025);¹ *Wolkentor-Zen* wird von Mitgliedern des Zen-Tempels in Halle (Saale), der dem Rinzai-Zen zuzurechnen ist, betrieben und hat 1580 Abonnenten und 15 Videos;² der Kanal *Choka Sangha*, hinter dem eine Gemeinschaft Zen-Übender um den Zen-Meister Christoph Rei Ho Hatlapa steht, beschränkt sich fast ausschließlich auf das Hochladen von Vorträgen eines Lehrers, der ebenfalls der Rinzai-Zen-Tradition angehört: Der Kanal hat 625 Abonnenten und enthält 268 Videos (Stand: 13.11.2025).³ Darüber hinaus gibt es zahlreiche Kanäle, die Zen im Namen tragen, aber nicht an eine tatsächliche Person oder Gruppe rückgebunden sind und wenig bis keine religiösen Inhalte vermitteln und daher für uns nicht von Belang sind.⁴ Ich will mich hier auf zwei religiöse Akteure, ihr Auftreten und ihr Publikum im Internet und deren Verhältnis zum Zen-Buddhismus konzentrieren, nämlich auf Hinnerk Polenski als Vertreter des Daishin-Zen und auf Detlef B. Fischer als Vertreter des Neo-Zen. Beide haben gemeinsam, dass sie reformerisch auftreten, was nicht zuletzt an den Namen erkennbar ist. Fischer wie Polenski sind – anders als Akteure anderer Kanäle – vor der Kamera zu sehen, verwalten ihre Kanäle selbstständig und koppeln ihre online- an ihre offline-Aktivitäten, was zu

¹ YouTube Kanal *Die kleine Zen-Schule*: <https://www.youtube.com/watch?v=Eu1fPoyLfDM>.

² YouTube Kanal *Wolkentor-Zen*: <https://www.wolkentor-zen.de/wolkentor>.

³ YouTube Kanal *Choka Sangha*: <https://www.youtube.com/@chokasangha>.

⁴ Der Kanal *Zen Geschichten* erweckt gar den Anschein, dass all seine Inhalte KI-generiert sind.

einem Vergleich einlädt. Zudem entfalten beide im digitalen Kontext mit ihren Auftritten einen jeweiligen Anspruch auf einen authentischen Zugang zu zen-buddhistischer Praxis.

In den letzten Jahren hat sich in der religionssoziologischen Forschung ein Trend zur Kombination bzw. Triangulation von Methoden abgezeichnet (*mixed methods*), wobei insbesondere Arbeiten, die eine dichte Beschreibung verfolgen, mit Ansätzen verbunden wurden, die allgemeine wie abstrakte Rückschlüsse, die eher auf der Makroebene anzusiedeln sind, zulassen (Sumiala 2022: 511). Diesem Trend will ich mich anschließen. Zur Materialauswertung bietet sich die Videographie an. Bei der Videographie ist es zentral, dass ausgewählte Videosequenzen detailliert betrachtet werden. Kommentare eignen sich ebenfalls als Referenzmaterial. Wenn man beispielsweise auf die Gestik und Mimik der Akteure achten will, bieten sich technische Hilfsmittel (Zoomen, Screenshots etc.) zur Unterstützung an. Gerade bei umfangreichen Datenmengen kann eine „fine-grained analysis“ nur beschränkt Anwendung finden (Knoblauch/Haken 2021: 501). Die Videographie hat eine ethnographische und eine hermeneutische Seite, wobei die erste sich auf die Einbindung der Beobachterperspektive konzentriert, während letztere die kulturelle Makroperspektive einnimmt (Knoblauch/Haken 2021: 505). Ich konzentriere mich auf die hermeneutische Dimension, die ihre Wurzeln in der verstehenden Soziologie Max Webers hat. Die videographischen Beobachtungen, die epistemologisch auf der realtypischen Ebene anzusiedeln sind, werden abstrahiert und in Idealtypen überführt, konkret geht es um Autoritätstypen im buddhistischen Feld sowie deren Modalitäten. Bei meinem Verständnis von Idealtypen folge ich Gert Albert. Idealtypen sind nach dieser Lesart „idealisierte theoretische Modelle im Sinne des *non-statement view*. Diese neuere wissenschaftstheoretische Auffassung trennt theoretische Modelle und theoretische Hypothesen“ (Albert 2007: 51). Den Hypothesencharakter erhalten sie erst, wenn sie mit Realtypen verglichen oder (fast) gleichgesetzt werden. Die „Einordnung historischer Phänomene in idealtypische Kategorien“ kann als ein wesentliches „Ziel der Soziologie“ gelten (Albert 2007: 51). Für eine ausführliche Erläuterung des Konzepts ist hier kein Platz. Umso wichtiger ist es, die Fälle bedacht auszuwählen und die Anwendbarkeit der theoretischen Überlegungen zu demonstrieren. Gewisse Gemeinsamkeiten der Fallbeispiele liegen auf der Hand: beide sind nachweislich online wie offline religiös aktiv; sie sind in Schulen des japanischen Zen-Buddhismus initiiert worden und Teil einer Lineage und grenzen sich zudem begrifflich von den Traditionen ab. Differenzen in Bezug auf Lehrinhalte und die vorgelebte Praxis stechen zugleich hervor. Dass sich die Strategien zur Erzeugung von Autorität ebenfalls unterscheiden und typologische Rückschlüsse zulassen, will ich im Folgenden aufzeigen.

2. Daishin-Zen, geführte Meditationen und das Angebot des „Virtuellen Klosters“

Hinnerk Polenski hat eine große digitale Reichweite. Sein meistgeklicktes Video, das den Titel „Angst im Herzen auflösen – Geführte Meditation“ trägt und knapp 29 Minuten lang ist, hat 564.999 Aufrufe; sein Kanal hat 70.900 Abonnenten und 442 Videos (Stand 13.11.2025).

Allgemein sind die geführten Meditationen die beliebtesten Inhalte seines Kanals, worauf ich unten zurückkommen will. In den Videos, die nicht Meditation zum Gegenstand haben, redet er meist über alltägliche Probleme: Glück im Beruf und in der Beziehung, Umgang mit persönlichen Ängsten usw. Auf seiner Personenseite des Vereins Daishin Zen Förderkreis e.V. wird er folgendermaßen vorgestellt:

“ Hinnerk Polenski ist Zen-Meister und Abt des europäischen Dashin Zen Ordens und des Zen-Klosters Buchenberg im Allgäu. Er ist ordiniertes Mönch und Mitglied des Hokoji-Rinzai-Ordens sowie des Syoko-ji in Japan. „Syobu“ (jap. Zen-Krieger) ist sein Dharma-Name, der ihm von Zen-Meister Oi Saidan Roshi 1992 gegeben wurde. Hinnerk praktiziert seit mehr als 30 Jahren den Zen-Weg. Er ist Dharma-Nachfolger (Inka) für Dashin-Rinzai-Zen von Reiko Mukai Roshi. Gemeinsam mit seinem Lehrer Reiko Mukai gründete er die Daishin-Zen-Linie, eine Zen-Schule, deren Schwerpunkt auf die Entwicklung eines europäischen Zen-Weges gerichtet ist. Daraus entstanden die drei Pfeiler dieser Linie: Zen Leadership, traditionelles Daishin Rinzai Zen und die Yin Zen Linie. Begegnungen mit Pater Enomiya-Lassalle (christliches Zen) und Graf Dürckheim (Zen und Psychologie) ergänzen seine traditionelle Zen-Ausbildung der japanischen Rinzai-Schule. (Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024a)

Die Beschreibung spricht an, dass bewusst auf interreligiöse und -kulturelle Ideen rekurriert wird. Polenski zitiert in einem Video Augustinus und zieht seine Schlüsse: Er sagt, dass jeder Mensch, der eine „ehrliche Religiosität hat“, sich auf einem Weg zur Verbindung mit dem Bewusstsein befände, was man im christlichen Kontext als Exerzitium bezeichnen würde, während man beim Zen vom *Do* spreche – er wolle dies aber nicht „vergleichen“ (Polenski 2024), eine Anmerkung, die als rhetorisches Stilmittel zu verstehen ist. Der Hinweis, dass er auch Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988) begegnete, unterstreicht den an den Westen, speziell Deutschland, angepassten Buddhismus, den er zu pflegen und zu etablieren sucht. Dürckheim⁵ war Professor für Psychologie und hatte Zen-Praxis in Deutschland nach seiner diplomatischen Tätigkeit in Japan während des Zweiten Weltkriegs bekannt gemacht (Rieger 2024: XV-1.4.3). Während seiner Zeit in Japan nahm er Meditationsunterricht bei Daisetsu Teitarō Suzuki (1870-1966), einer wichtigen und umstrittenen Gestalt des modernen Buddhismus (McMahan 2008: 125). Seine Tätigkeit war für viele spätere Akteure im deutschen Zen-Buddhismus eine Inspiration, wohl auch für Polenski, wenn man der eigenen Angabe Glauben schenkt.

Die zen-buddhistische Initiationslinie (in dem Fall der Rinzai-Zen-Schule), von der Polenski ein Teil ist, ist eine der Säulen, auf denen seine religiöse Autorität ruht, weniger seine interreligiöse Kompetenz, wenn diese auch unterstützend wirken kann. Die Autorität der Tradition wird ergänzt durch das Charisma, das in den Videos entfaltet wird, allen voran in den geführten Meditationen. Das Charisma ist, wie die spätere Forschungsliteratur immer hervorhob, fragil, da bereits ein kurzer Entzug der Anerkennung zum Zusammenbruch der bisherigen Sozialbeziehung führen

⁵ Dürckheim galt während der NS-Herrschaft als „Vierteljude“, wenn auch als loyaler. Seine Tätigkeiten für die Diplomatie des Dritten Reichs werden unterschiedlich bewertet (Baier 2017: 90-131).

kann (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026). Polenski sieht ein großes Potenzial in der Digitalisierung, die vielen Menschen die Option zum Meditationsunterricht geben würde, was vor dem Internetzeitalter nicht möglich gewesen wäre. In einem Vortrag bei einem Tech-Unternehmen spricht er von der „Digitale(n) Erleuchtung“ (Polenski 2019): Die Digitalisierung werde soziale Disruptionen verursachen und auch Sinnstrukturen geraten zunehmend unter Druck; Zen könne ein Mittel sein, um „Zen-Leadership“ zu etablieren. Polenski habe öfter Führungskräfte unterrichtet, denen es an einem Bewusstsein mangelte, das für eine Zukunftsfähigkeit nötig wäre. Die digitale Revolution mit ihren Gefahren und Chancen müsse mit einer „Bewusstseinsrevolution“ (Polenski 2019) synthetisiert werden, womit die bisher bekannten Grenzen zwischen Materie und Bewusstsein verschoben werden würden, ohne allzu große Schäden zu hinterlassen. Polenskis Vokabular ist in diesem Vortrag größtenteils dem Transhumanismus entlehnt, was nicht zuletzt an seiner Interpretation des Singularitätsbegriffs erkennbar wird. Insgesamt ist sein Gedankengut der Zeit der „techno-gnostische[n] Wende“ zuzuordnen, um einen Begriff Sloterdijks zu verwenden (2009: 158).⁶ Das Verhältnis des Trans- und Posthumanismus zur Religion ist ambivalent (Krüger 2022: 544-561). Mit anderen Worten: Die Brücke, die Polenski rhetorisch schlägt, ist keineswegs selbstverständlich. Zugleich wäre er nicht der Erste, der Meditation als *mind hacking* versteht (Veidlinger 2022: 42).

Betrachtet werden soll nun sein zweitbeliebtestes Video als Beispiel, das den Titel „Geführte Meditation – Der Weg zur Inneren Stille Teil 1“ trägt und insgesamt 29 Minuten und 22 Sekunden dauert. Es wurde 2020 während der COVID-19 Pandemie hochgeladen. Um die Perspektive der Rezipienten im Blick zu behalten, will ich User-Kommentare heranziehen, die Rückmeldung zum Video gegeben haben. Da ich nicht nachvollziehen kann, wie die Kommentare zustande gekommen sind (es könnten Bots sein etc.), was mit methodischen Problemen einhergeht,⁷ soll ihr Inhalt nicht überbewertet werden: sie sind als Fingerzeig zu verstehen, welche Aspekte des Videos beim Publikum die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Zum Inhalt des Videos: Zunächst ist ein Fluss zu sehen, dann wird Polenski selbst eingeblendet; Bilder von ihm wechseln sich immer wieder mit Bildern des Flusses und der umgebenden Bäume ab. Er trägt Kleider, die in der Rinzaizen-Schule üblich sind (ein dunkles Gewand und eine Kette um den Hals); im Hintergrund ist eine Buddha-Statue zu sehen. Er redet mit ruhiger Stimme und macht ein paar Vorbemerkungen, bevor die eigentliche geführte Meditation beginnt. Er will einen Einstieg in die „fünffache Atemvertiefung des Daishin-Zen“ geben (Polenski 2020b). Erklärt wird, dass man eine gerade Sitzhaltung einnehmen, die Hände zu einer Mudra-Geste formen und auf den eigenen Atem achten solle. Zwischen seinen Kommentaren gibt es Passagen, in denen nur das Wasser des Flusses zu hören ist: ein akustisches Stilelement, das, wie die Landschaftsbilder auf optischer Ebene, Entspannung transportieren soll.

⁶ Geistesgeschichtlich ließen sich viele Linien in seinen Vorträgen nachvollziehen: Polenski greift Hegelsche Dialektik sowie eine spezifische Auslegung der asiatischen Geistesgeschichte auf, worauf ich hier aufgrund des Umfangs nicht in der nötigen Tiefe eingehen kann.

⁷ Diese können freilich gelöst werden, was aber schlichtweg nicht die Absicht des vorliegenden Textes ist.



Abb. 1: Eine Flusslandschaft mit Bäumen; Screenshot des Autors aus dem Video „Geführte Meditation – Der Weg zur Inneren Stille Teil 1.“

Am Ende der Meditation ruft er sehr plötzlich laut „Hai!“ – diese Praxis wird auf Japanisch *katsu* genannt – und leitet so zum Gong über, mit dem das Video endet. Eine systematische Auswertung der Kommentare könnte zukünftig weitere Erkenntnisse liefern. Um einen ersten Einblick zu gewinnen, seien kurz beispielhafte Kommentare erwähnt: Die Userin Julia Kremer (@juliakremer1172) kommentiert: „Und ich liebe dieses ‚Hai‘ am Ende der Meditation. Als würde die Kraft dann nochmal zentriert werden! Wunderbar.“ Ein Kommentar der Userin Florentine (@florentine2613) lautet: „Ich habe für mich heraus gefunden das [sic!] es sinnvoll ist erstmal für längere Zeit nur bei dieser Meditation zu bleiben. Da hab ich schon genug zu tun. Die Gedanken mischen sich ständig wieder ein, werden laut. Übung macht den Meister. Danke für dieine [sic!] schönen Videos.“ Auf Polenskis Kanal gibt es zwei Playlists, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind: „Meditieren Lernen“ hat 39 und „Geführte Meditationen“ 44 frei verfügbare Videos. Wenn man bedenkt, dass Praktizierende angehalten sind, mehrere dieser geführten Meditationen vielfach zu wiederholen, zeigt sich bereits, dass man viel Zeit mit diesem Angebot verbringen kann: d.h., dass es keine monetäre Schranke gibt, um sich die Praktiken anzueignen und in die eigene Identitätsstiftung einfließen zu lassen. Diese permanent abrufbaren Videos werden von einem weiteren kostenlosen Angebot flankiert: „Innere Unruhe auflösen. Kostenloser Online Mini-Kurs“⁸ bietet die Möglichkeit, sich anzumelden und per Livestream Meditationsunterricht zu bekommen. Wer hingegen regelmäßig online-Unterricht im „Virtuellen Kloster“ erhalten möchte, muss Vereinsmitglied werden, was mit einer monatlichen Gebühr verbunden ist (20,- €; bei Einkommenslosigkeit 7 €). Der Verein ist als gemeinnützig anerkannt (Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024c). Das Zen Kloster Buchenberg bietet darüber hinaus

⁸ Link: <https://www.mastermeditation.com/innere-unruhe-auflösen> (28.11.2024).

zahlreiche Seminare und Rückzugsmöglichkeiten an, die zum Großteil Vereinsmitgliedern vorbehalten sind oder für diese vergünstigt angeboten werden.⁹

Offenkundig ist: Die Meditationen im „Virtuellen Kloster“ haben den Vorteil, dass man auch an Lehre teilnehmen kann, ohne im Kloster sein zu müssen – zugleich bleibt der Umstand bestehen, dass es im Grunde ein Derivat einer idealen Begegnung von Angesicht zu Angesicht ist. Dass man sich der Praxis und auch der Daishin-Zen-Gemeinde in mehreren Schritten nähern kann, kommt einem bestimmten religiösen Typus zugute, der sich spätestens im Laufe des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat: Der „spirituelle Wanderer“ geht von der Gleichwertigkeit verschiedener religiöser Systeme aus, besteht auf seiner religiösen Selbstermächtigung und will sich erst nach längerer Prüfung eines Systems auf engere soziale Bindungen zu einer Institution einlassen, weswegen Seminare mit ihrer flüchtigen Form von Vergemeinschaftung ein besonders häufig gewähltes Angebot darstellen. Bei gelungener Identifikation mit einer Gemeinschaft kann diese Gemengelage eine Art modernen Pilger hervorbringen, der sein religiöses Ziel eifrig verfolgt. Andererseits ist es die „Beliebigkeit des postmodernen ‚Flaneurs‘“ (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005: 133), die diese sozio-kulturelle Konstellation dominiert. Das religiöse Online-Angebot verstärkt den Trend zur Flüchtigkeit noch weiter und schafft zugleich einen Raum für eine Praxis, die primär von individuellen Wünschen und Bedürfnissen abhängig ist und kulturelle Grenzen überschreitet und verwischt: Es liegt eine Form der Deterritorialisierung vor. Inwiefern online als auch offline eine stabile religiöse Gemeinschaft entstehen kann, hängt umso mehr von der online generierten Aufmerksamkeit und dem Charisma des religiösen Virtuosen ab. Die genauen Teilnehmerzahlen lassen sich bei reiner online-basierter Praxis nicht erschließen: Die bisherige Forschung legt nahe, dass es unsichtbare, religiöse Online-Gemeinschaften gibt, welche die Offline-Gemeinschaften mitformen (Campbell/Sheldon 2022: 82). Das Zen Kloster Buchenberg besteht seit 2014 (Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024b). Damit hat es bereits eine gewisse Beständigkeit unter Beweis gestellt, die von der Online-Präsenz mitgetragen wird. Genau an dieser Stelle lässt sich der Versuch der Reterritorialisierung festmachen: Im Kloster in Buchenberg fließen die Online- und Offline-Praktiken zusammen. Wir haben es im Fall von Polenski und seiner Daishin-Zen-Gemeinde mit einer religiösen Gemeinde zu tun, die starken Gebrauch von den Möglichkeiten der digitalen Medien macht, was im folgenden Fallbeispiel anders gelagert ist.

3. Neo-Zen: Der Aufruf zur individuellen Praxis

Neo-Zen kann als das religiöse Projekt von Detlef B. Fischer betrachtet werden. Seine Reichweite im Internet ist wesentlich geringer als die Polenskis: Fischers beliebtestes Video („Neo-Zen - lebendiger Buddhismus (Teisho 011): Erleuchtung als Heilsziel im Zen Buddhismus?“) hat 869 Aufrufe, sein Kanal *Neo-Zen / Philippinisches Tagebuch* jedoch nur 42 Abonnenten und 20 Videos (Stand: 13.11.2025).

⁹ Die genaue Mitgliederzahl ist mir aktuell noch unbekannt.

Fischer war Schüler von Taisen Deshimaru-Roshi (1914-1982), ließ sich nach dessen Tod von verschiedenen Zen-Lehrern unterrichten und gründete schließlich eine eigene „Zen-Gruppe“. „Detlefs Gruppe stand in der Tradition des Soto-Zen, war aber eine frei und unabhängig agierende Zen-Gruppe ohne feste Anbindung an eine buddhistische Organisation“ (Zen-Institut Münster e.V. 2024). Damit wird ein zentrales Merkmal deutlich: Die Autorität wird hier nicht durch den Bezug auf eine Initiationslinie hergestellt, wie es im traditionellen Zen-Buddhismus der Fall ist – schon der Name *Neo-Zen* impliziert einen Traditionsbruch, der weiter unten noch diskutiert wird. Die geistige Abstammungslinie (engl. *lineage*) spielt natürlich dennoch eine immense Rolle, auch wenn sie nicht den Mittelpunkt des Autoritätsanspruchs bildet, wie es historisch meist der Fall war (Baumann 2018: 525). Neben den vermittelten Lehrinhalten und Praktiken werden Deutungsmuster, die für die Anerkennung von Autorität wichtig sind, durch die Abstammung weitergegeben. Mit Joachim Wach können wir eine Unterscheidung zwischen Lehrer und Meister treffen: Beide ziehen ihre autoritäre Stellung aus ihrer Erfahrung und ihrem sozial anerkannten Wissen; der Lehrer ist aber als Teil einer Institution zu verstehen, dem die Schülerschaft gehorchen muss; ein Meister setzt hingegen Impulse und muss kein Amt bekleiden (Baumann 2018: 528). In diesem Sinne sind der historische Buddha Siddhartha Gautama, dessen Jünger Mahākaśyapa (ca. 6./5. Jh. v.Chr.) und Bodhidharma (5./6. Jh. n.Chr.) Meister der zen-buddhistischen Tradition. Daher noch ein paar Worte zu Deshimaru, der im Neo-Zen eher als Meister und weniger als Lehrer zu verstehen ist: Er gründete 1970 in Frankreich die Association Zen Internationale und vermittelte eine zen-buddhistische Praxis; in Anbetracht der Tatsache, dass der Zen-Buddhismus bis dahin in Europa – abgesehen von wenigen Ausnahmen – nur intellektuell behandelt wurde, war dies ein Novum; er wurde aufgrund seines Erfolgs und seines Charismas oft als „Bodhidharma der modernen Zeit“ (Zen Dojo Zürich 2024) bezeichnet, womit die Verbindung zum legendären Patriarchen des Zen gezogen wird. Als Schüler von Deshimaru, der wiederum von seinem Lehrer Kodo Sawaki (1880-1965) vollordiniert und gebeten worden war, „das lebendige Zen in eine frische Erde einzupflanzen“ (Zen Dojo Zürich 2024), sieht Fischer eine Reformierung des Zen-Buddhismus als gerechtfertigt und notwendig an, um das zu bewahren, was er als zentral betrachtet, allem voran die Meditation. Seinen Zugang zum Zen hat er ausführlich in einem 2019 erschienenen Buch erklärt: *Neo-Zen – Grundzüge eines westlichen Buddhismus*.¹⁰ Auf dem Youtube-Kanal *videovita filmportraits* – ein Kanal, der 47 Abonnenten und insgesamt 128 Videos hat und primär aus Portraits von Personen aus unterschiedlichen Milieus besteht – sind elf zen-buddhistische Vorträge (japanisch: *Teishō*) Fischers hochgeladen. Der Kanal *Neo-Zen / Philippinisches Tagebuch* wird von Fischer persönlich betrieben: Dort lädt er Videos hoch, in denen er kurze Lehrreden gibt oder in denen Musik läuft und Zitate aus (meist) zen-buddhistischen Texten eingeblendet werden (die Videos über seine Reise auf den Philippinen sollen uns an dieser Stelle nicht interessieren). Das Buch Fischers und die Videos bieten viel

¹⁰ Von der Existenz dieses Buches habe ich erst – und so erging es vielleicht vielen Lesern – durch seinen YouTube-Auftritt erfahren.

Material, sodass an dieser Stelle keine umfassende, gleichwohl eine erste kurze Analyse möglich ist.

Fischers Zen-Gruppe in Münster wird mittlerweile von einem anderen Lehrer, Michael Schulmann, geleitet und hat sich mit einer Gruppe zusammengeschlossen, die ursprünglich vom Sanbo-Zen-Lehrer Peter Lengsfeld (1930-2009) ins Leben gerufen wurde. Diese 2021 zusammengeführte Gruppe stellt rechtlich einen Verein mit dem Namen „Zen-Institut Münster e.V.“ dar, der sich selbst als „Meditationsgruppe“ bezeichnet (Zen-Institut Münster e.V. 2024). Die Meditation ist folglich die gemeinsame Praxis, die den Anlass zur Vergemeinschaftung bietet. Die Struktur und die Leitung der Gruppe unterliegen, wie man an den Veränderungen innerhalb des kleinen Zeitraums ablesen kann, einer großen Dynamik.

In seinem Werk skizziert Fischer die Geschichte des Buddhismus und ordnet die Ausgangssituation westlicher Buddhisten ein. Dabei identifiziert er einige Merkmale der westlichen Kultur und kontrastiert diese mit denen der asiatischen Kultur, was dabei helfen soll, die Aspekte des Buddhismus herauszustellen, die er als wesentlich erachtet und die folglich an die lokalen kulturellen Bedingungen angepasst werden können. Auffällig ist, dass er bei seiner Beschreibung der Situation in den westlichen wie in den asiatischen Gesellschaften auf akademische Literatur zurückgreift; dass der Buddhismus in Deutschland eher in höheren Bildungsschichten verankert ist, ist weitgehend bekannt (Baumann 1995: 73). Exemplarisch für einen intellektuell unterfütterten Zugang steht ein Zitat von Ulrich Beck, das Fischer verwendet und die Folgen eines konsumorientierten Individualismus umreißt:

“ In der Suche nach Selbsterfüllung reisen die Menschen nach Tourismuskatalog in alle Winkel der Erde. Sie zerbrechen die besten Ehen und gehen in rascher Folge immer neue Bindungen ein. Sie lassen sich umschulen. Sie fasten. Sie joggen. Sie wechseln von einer Therapiegruppe zur anderen. Besessen von dem Ziel der Selbstverwirklichung reißen sie sich selbst aus der Erde heraus, um nachzusehen, ob ihre Wurzeln auch wirklich gesund sind. (Beck, zitiert nach Fischer 2019: 40)

Fischer deutet Missfallen an einer Entwicklung an, die insbesondere im englischsprachigen Raum stattgefunden hat: Buddhistische Techniken, vor allem Achtsamkeitsübungen, sind der Vermarktung und einer als nicht zuträglich empfundenen Hyperindividualisierung ausgesetzt, weswegen in diesem Zusammenhang auch im Internet der spöttische Begriff „McMindfulness“¹¹ kursiert. Fischer vermeidet es, einer allzu großen Erwartungshaltung das Wort zu reden und lehnt die Einbindung der Meditation in eine Selbstoptimierung neoliberaler Art ab. Er hält eine Erleuchtung im Sinne des traditionellen Zen-Buddhismus für möglich, jedoch für höchst unwahrscheinlich. Das Prinzip, das dahintersteht, hebt er mit Verweis auf Dogen (1200-1253), dem ersten japanischen Patriarchen des Soto-Zen, hervor:

¹¹ Der Begriff stammt ursprünglich von Miles Neale und umschreibt „a feeding frenzy of spiritual practices that provide immediate nutrition, but no long-term sustenance“ (Purser 2019: 15).

“ Es scheint mir besser, auf den Erleuchtungsgedanken, wie er beispielsweise im Zen entwickelt worden ist, weniger Gewicht zu legen. In jedem Menschen steckt ein gewisses Talent, in jedem steckt ein Potential, das entwickelt werden kann und sollte. Das Ziel sollte daher nicht fixiert, sondern offen sein: Vertiefung des Geistes, Harmonisierung der Kräfte, Achtsamkeit und Entwicklung von Weisheit. [...] Da nun die Übung selbst bereits Erleuchtung ist, kommt es auch auf einen plötzlichen Durchbruch gar nicht an. Dogen sagt, dass es bereits die Erleuchtung ist, die uns zur Übung drängt. Somit geht also die Erleuchtung der Übung voraus und nicht umgekehrt. (Fischer 2019: 204-206)

Damit nimmt Fischer eine klare Position in einer alten innerbuddhistischen Debatte ein, die an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden kann: Ist das Erwachen (Sanskrit *bodhi*), das religionswissenschaftlich stets als soteriologisch relevanter Zustand betrachtet werden muss, etwas, das im Grunde angelegt ist und plötzlich realisiert wird oder gibt es graduelle Schritte, die sich unterscheiden lassen? Anderen buddhistischen Autoritäten einen Gradualismus in Erleuchtungsfragen zu unterstellen, ist schon lange Teil innerbuddhistischer Polemik (Gimello 2004: 50-53). Nach Fischers Verständnis – in Anlehnung an Dogen – zeigt die Praxis bereits die Prädisposition, womit die Frage nach plötzlichem oder stufenartigem Erwachen leicht an Bedeutung verliert. Das Problem mit der Lehre Dogens sei vielmehr aus heutiger Sicht, dass sie nur an Mönche adressiert sei – Laienreligiosität komme bei ihm nicht vor. Der Alltag, der ihm vorschwebte, sei nur im klösterlichen Umfeld zu realisieren. Daher biete sich auch ein Bezug auf Bankei Eitaku (1622-1693) an, einen berühmten Zen-Lehrer der Rinzai-Schule, der auch Laien predigte und sich als flexibler erweist, was die Meditationsdauer und die Integration in den weltlichen Alltag angeht.

“ Es gibt wohl einige hundert ordinierte Mönche in Europa, Amerika und Australien, aber dass sich die zahlreichen Laienanhänger begeistert auf ein, in der Regel zölibatäres, Mönchtum einlassen möchten, ist nicht zu erkennen. Buddhismus ist im Westen im wesentlichen Laien-Buddhismus, und wir täten gut daran, dieses anzuerkennen und dieser Tatsache entsprechend zu handeln. Das Vorbild Asiens ist nur sehr eingeschränkt auf die westlichen Länder übertragbar. Auf die Frage, wer denn Träger eines gewandelten Buddhismus sein soll, wenn es nicht mehr Mönche sind, muss eine Antwort gefunden werden. [...] Ich denke, dass es an der Zeit ist, den oben dargelegten Tatsachen ins Auge zu sehen und eine neue Lehrtradition ins Leben zu rufen, die in der Lage ist, die alte Abstufung Meister – Mönch – Laie zu ersetzen. Priester und Lehrer des Neo-Zen können durchaus Menschen sein, die beruflich und privat mitten im Leben stehen. Dies bekräftigt auch Zen-Meister Dahui: ‘Um die Zen-Erleuchtung zu erlangen, ist es nicht notwendig, Familie und Arbeit aufzugeben, Vegetarier zu werden, Askese zu üben und sich in die Stille zu flüchten, um sich schließlich in einer Geisterhöhle des toten Zen den eigenen Einbildungen zu überlassen.’ [...] Zu viel Respekt vor dem Gewordenen ist ebenso bedenklich wie zu wenig. [...] Wir sollten uns daher nicht scheuen, neue Elemente in den Buddhismus einzuführen,

asiatische Folklore auszusortieren und nur das zu behalten, was uns im Westen dienlich ist. (Fischer 2019: 211-213)

Dieses „Aussortieren“ hat weitreichende Folgen für die Inhalte und Praktiken und stellt eine Selbstermächtigung des religiösen Subjekts dar: Westlich-asiatische Hybridität werde unvermeidlich. Wie eine Harmonisierung aussehen kann, macht Fischer in den Videos deutlich. Im Video mit dem Titel „Das Kalama Sutra / Wiedergeburt Ja oder Nein?“ (Fischer 2021) – dies ist ein Text aus dem Pāli-Kanon (Āṅguttara Nikāya III. 66), womit Fischer wiederholt zeigt, dass er sich nicht auf zen-buddhistische Quellen beschränkt – warnt er vor einem blinden Vertrauen gegenüber Autoritäten und stellt eine Auslegung der entsprechenden Stelle vor.¹² Wenn ein Meditationslehrer nicht mittels seines Meditationsunterrichts seinen Lebensunterhalt bestreite, sei dies ein gutes Zeichen, da er die Praxis dann auch nicht „verkaufen“ wolle. Wichtiger noch als dies ist ihm zu betonen, dass Glaubensinhalte sekundär seien: An Karma und Wiedergeburt müsse man nicht glauben, um Achtsamkeit zu üben, wie der Buddha im Gespräch mit den Kālāmern klargestellt habe. Ein Mensch des 21. Jahrhunderts könne eine vorsichtige Haltung gegenüber Autoritäten wahren und solle sich auch nicht an Überzeugungen klammern, wenn er sich auf den Pfad des Zen begibt. Mit dieser Botschaft bekundet er, dass seiner Ansicht nach Menschen ohne klassische Glaubensüberzeugungen buddhistische Meditationspraxis üben können, ohne dabei ein religiöses Defizit aufzuweisen.

Im Video „Neo-Zen – Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos“ spricht er über die griechische Gottheit, die „für den günstigen Augenblick steht“ (Fischer 2020c). In diesem Video erzählt er von einer Reise nach Paris Ende der 1970er Jahre, die er unternahm, um zum Dojo von Taisen Deshimaru zu fahren. Fischer habe zu der Zeit wenig Geld gehabt und die Umstände der Reise seien unangenehm gewesen. Als er im zen-interessierten Bekanntenkreis nachgefragt hatte, ob nicht jemand mitkommen wolle, habe er oft die Antwort bekommen, dass es zu früh für eine solche Reise sei und man später Deshimaru kennenlernen wolle, während im Video der rezitierende Deshimaru kurz eingeblendet wird. Dass Deshimaru eine Autoritätsinstanz im Neo-Zen ist, wird nicht nur anhand des Diskurses, sondern auch an der Einbindung seines Bildes nachvollziehbar; ein Foto von ihm ist auf dem Schrein, der im Video zu sehen ist, platziert:

¹² „Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben“ (übers. von Nyanatiloka/Nyanaponika: https://palikanon.com/angutt/a03_062-066.html#a_iii66).



Abb. 2: Ein kleiner Schrein mit dem Bild Deshimarus davor; Screenshot des Autors aus dem Video „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos.“

1981 erkrankte Deshimaru und Anfang 1982 starb er – die Menschen aus seinem Bekanntenkreis hatten die Gelegenheit verpasst, ihn persönlich kennenzulernen. Daher sei es ratsam, die Gelegenheiten zum Unterricht bei vertrauenswürdigen Personen häufig zu nutzen. Zugleich sei es wichtig, das Alleinsein, das er bewusst von der Einsamkeit abgrenzt, zu üben, wie er in einem anderen Video erklärt (Fischer 2020a). Das Video wurde während der ersten Monate der Corona-Krise aufgenommen und stellt den Auftakt der Teishō-Reihe dar: In einer derartigen Krisensituation biete es sich an, das Alleinsein bewusst zu erleben und einen besseren Umgang damit zu erlernen. Fischer trägt traditionelle Kleidung und sitzt im Dojo in Münster. Gefordert wird in einem weiteren Video: „Sich die Stille zum Freund machen“ (2020b). Fischer bemerke bei vielen Mitmenschen gar eine Angst vor der Stille, die ein großes Potenzial biete, sich dem eigenen Geist zu widmen. Er empfehle, das Handy und andere Geräte, die Ablenkung erzeugen können, öfter abzuschalten und sich dem Denken oder der Zen-Meditation zu widmen. Die Verbreitung in den digitalen Medien dient also auch dazu, eine Distanz gegenüber der medialen Welt zu entwickeln. In ein akademisches Vokabular überführt: Fischer ruft zu einer Vertiefung und Verfeinerung ausgewählter Selbsttechniken auf, wobei die Meditationspraxis die wichtigste dieser Praktiken darstellt.

Die transportierte Botschaft der Videos lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ideen und Verhaltensweisen (Kairos, kultivierte Skepsis usw.) aus dem europäischen Kulturraum können vom Individuum bei richtiger Handhabung mit der Praxis der Zen-Meditation zusammengeführt werden. Auf dieser Grundlage erfolgen weitere synkretistische Überlegungen. Der traditionelle Zen-Buddhismus, so Fischer, habe auch „Schwächen“ (2019: 171): Eine komplexe Sozialethik habe sich etwa nie herauskristallisiert; vor allem aber biete Zen „keinerlei Halt“ (2019: 195). Andere buddhistische Schulen, wie die des *Reinen Landes* in Japan, würden insbesondere Laien einen einfacheren und festeren Boden unter ihren Füßen zur Verfügung stellen. Er argumentiert,

dass es in der chinesischen Geschichte zwar zu Konflikten zwischen dem Daoismus und dem Buddhismus gekommen sei, es aber auch einen Austausch gegeben habe. Buddhistische Begriffe seien, wenn Texte aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt worden sind, oft mit daoistisch besetzten Begriffen übersetzt worden. Daher biete es sich an, das Prinzip des Dao – *bodhi* wurde im Chinesischen oft mit *dao* übersetzt, wenn auch nicht ausschließlich (Gimello 2004: 50) –, das Halt geben kann und lebensbejahend sei, zu integrieren, wie es bereits in der buddhistischen Geschichte auch vorgekommen ist:

“ Auch in der Schule des Zen, in der buddhistische und taoistische Strömungen zusammenfließen, finden sich viele Beispiele einer negativen Theologie. Der chinesische Zen-Meister Nan-ch'üan etwa sagt: „Das große Tao hat keine Gestalt. Die Wahrheit hat kein Gegenstück. Wie die Leere ist es bewegungslos. Es irrt nicht im Samsara von Leben und Tod umher. Die drei Welten fassen es nicht. Es gibt in ihm weder Vergangenheit, noch Künftiges noch Gegenwart.“ (Fischer 2019: 269)

Doch anders als die Zen-Meister hätten die daoistischen Dichter das Dao auch positiv benannt, was den potenziellen Halt verstärkte. Viele heutige Menschen würden „unter der Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft und unter ihrer Banalisierung durch die gegenwärtige Konsumkultur“ (Fischer 2019: 272) leiden, weswegen der Zauber, welcher der Welt innewohne, in Zukunft wieder leichter erfahrbar gemacht werden müsse. Als Kinder der westlichen Kultur hätten wir einen Drang zu sprachlicher Klarheit und innerer Widerspruchslosigkeit, weswegen wir die daoistische Tendenz zur stärkeren Einbindung von Sprache leichter einbinden könnten als einen vollständigen Verzicht auf verbale Erklärungen der religiösen Inhalte. Mithilfe derartiger Reflektionen müsse es nicht zu unauflösbaren Widersprüchen kommen, wenn man einen von der Aufklärung und der Romantik geprägten Individualismus mit einem Gemeinschaftssinn (Sangha-Gedanke) und die eigene kulturelle Prägung mit Impulsen aus anderen Kulturen, allen voran mit den buddhistisch überlieferten Meditationspraktiken, verbindet. Seine Handlungsempfehlungen und seine metaphysische Grundhaltung fasst er folgendermaßen zusammen:

“ Es gibt nur eine Wirkmacht und einen Willen in der Welt, mag man sie Natur, Geist, Tao oder Gott nennen, der sich in allen Einzelercheinungen als Geschehen auswirkt. Alle einzelnen Individuen sind Erscheinungsweisen der Allwirkmacht als Möglichkeit. Als religiöse Praxis empfehle ich neben der Übung der Meditation, sich in der Einsicht in die Leerheit aller Phänomene zu üben und sich darüber hinaus der Urkraft des Tao anzuvertrauen. Diese ist meditativ auszuloten und auch auf gedanklicher Ebene zu studieren. Das Vertrauen in die Wirkmacht des Tao führt über die kühle Lehre von der Leerheit in wärmere, mehr religiös gefärbte Regionen. [...] Neo-Zen ist weder exakt definierbar, noch genau festgelegt, aber auch nicht so wortfeindlich wie das traditionelle Zen. Diese Schule kann es auch nicht sein, denn das klassische Zen richtet sich, allzu oft wird das übersehen, an Mönche, während ich Neo-Zen als eine Laienreligion betrachte. Sprechen wir vom Projekt Neo-Zen, das eine den Menschen des Westens betreffende

und prägende Lehre sein will, so kommen neben Zen und Tao noch die Werte der europäischen Aufklärung als drittes Element hinzu. (Fischer 2019: 274, 280)

Die Akteure sind also dazu aufgefordert, die Aussagen Fischers durch individuelle Praxis zu überprüfen; wer dabei im Laufe der Zeit eine große Überschneidung zwischen seinen Erfahrungen und den gemachten Aussagen Fischers feststellt, wird ihn als religiöse Autorität anerkennen. Die Religion, die den japanischen Kriegeradel prägte und monastisch getragen wurde, wird in diesem Kontext nun zu einer Laienreligion.

4. Der Vergleich und die Schlussfolgerungen

Die Meditationspraxis muss mit einer bestimmten Semantik aufgeladen sein, um zur religiösen Identität beitragen zu können. Wie man selbst Meditation praktiziert, hängt stark von den Techniken ab, die von den religiösen Autoritäten vermittelt werden. Die Interaktionen können mittlerweile vollständig in den digitalen Raum verlagert werden. Die COVID-19-Pandemie war nicht der zentrale Grund für die stärkere Digitalisierung der religiösen Sphäre, die bereits vor ihr an Fahrt aufgenommen hatte, bot aber einen Anlass für eine stärkere Veränderung der religiösen Praxis im digitalen Zeitalter. Der Umgang religiöser Gruppen mit der veränderten Lage war sehr ambivalent, was in der Religionswissenschaft auch bereits wahrgenommen und thematisiert wurde (Helland/Kienzl 2022: 50).

Betrachtet man die religiösen Inhalte der beiden Gruppen, fallen zunächst die synkretistischen Elemente stark auf. Synkretismus ist in der Religionsgeschichte alles andere als ungewöhnlich; wichtiger als dieser Umstand scheint mir der Horizont, vor dem die jeweiligen Zugänge sich präsentieren: Die Anschlussfähigkeit an das hyperkulturelle Publikum im Internet muss gegeben sein, um als religiöse Autorität auftreten zu können – wer nur in Begriffen kommuniziert, die einer kleinen Auswahl Eingeweihter verständlich sind, wird wenig Überzeugungskraft in der Masse entfalten können. Die Autorität wird dabei mithilfe des Charismas und der jeweiligen Tradition, der man angehört, erzeugt. Die Bezeichnungen Daishin- und Neo-Zen unterstreichen zugleich einen gewissen Traditionsbruch, der ohne ein gewisses Maß an Charisma nicht erfolgreich umsetzbar wäre. Die geschilderten Meditationserfahrungen, die vom Wissen der hier vorgestellten Meditationslehrer Zeugnis ablegen, sind ebenso wie die digitalen Auftritte in das multilaterale Autoritätsgeflecht eingewoben, in dem sich die religiösen Virtuosen wie die Laien bewegen. Dass die Digitalisierung mit einer (Selbst-)Ermächtigung der religiösen Subjekte einhergeht, wurde oben bereits erwähnt: Dieser Trend bestätigt sich im vorliegenden Fall.

Aus den Beobachtungen lassen sich erste typologische Schlussfolgerungen ziehen: Fischer, als Realtypus betrachtet, motiviert zu individueller Praxis und verweist gelegentlich auf die lokale Meditationsgruppe in Münster. Die Meditationspraxis, die ihm vorschwebt, findet entweder in den individuellen Haushalten oder im lokalen Meditationszentrum statt. Er scheut nicht davor zurück, auch die Lektüre ausgewählter Werke anzuempfehlen. Der Internetauftritt hat keine starke digitale Interaktion zufolge, sondern dient als bloße Unterstützung der individuellen und

gemeinschaftlichen Offline-Praxis, was das idealtypische Merkmal dieser Konstellation darstellt. Insgesamt steht Fischers Ansatz für einen klassisch modernen, religiösen Individualismus.

Polenski hingegen greift auf Praxis im digitalen Raum zurück: Livestreams mit Meditationsunterricht werden für Vereinsmitglieder und Spender angeboten, während zahlreiche Videos mit geführten Meditationen kostenfrei zur Verfügung gestellt werden. Die Laien, die digitalen Kontakt zum Daishin-Zen suchen, lassen sich in mehrere Kategorien einteilen: diejenigen, die ihre individuelle Praxis allein mithilfe der kostenlosen Inhalte gestalten (1), sowie jene, die gegen eine Gebühr am „Virtuellen Kloster“ teilhaben und per Livestream unterrichtet werden (2); hinzu treten Praktizierende, die durch den online-Auftritt Polenskis auf Daishin-Zen aufmerksam wurden und eine lokale Gruppe aufsuchen (3), und diejenigen, die mit digitaler Praxis anfangen und das Zen-Kloster Buchenberg besuchen (4). Wer eine enge Verbindung zum Kloster aufbaut und beibehält, folgt schließlich wieder einer institutionellen Autoritätsinstanz. Auf der Seite der religiösen Experten tritt der Typus neu hervor, der seine Gruppe und seine Lehre nicht nur im Internet bewirbt, sondern dort auch umfangreiche Interaktionen anbietet. Polenskis Zugang ist der Technik gegenüber offener als Fischer: Die Technik wird als Teil der Subjekthaftigkeit verstanden und dementsprechend sind die sozialen Handlungen gestaltet. Die oben genannte Beschreibung von Medien als Sinngeneratoren wird greifbar; auch die Teilhabe an einer reinen online-Gemeinschaft kann zur Sinnstiftung beitragen.

Es überrascht nicht, dass der digitale Raum auch neue Typen hervorbringt. Dabei gilt es, die Struktur von den sozialen Beziehungen zu unterscheiden; die Kommunikationsstruktur des Internets bleibt, einmal etabliert, in seinem netzwerkhaften Charakter stabil, wohingegen die konkreten sozialen Beziehungen, die in den digitalen Netzwerken entstehen, schnellen Veränderungen unterworfen sind. Dass aber die (Meditations-)Praxis selbst in einem Fall digital stattfindet, während sie im anderen Beispiel nur im Internet besprochen, reflektiert und anempfohlen wird, ist ein Unterschied, der einen (neuen) Typus des religiösen Akteurs rechtfertigt: Der religiös motiviert Meditierende, der seinen Meditationsunterricht allein auf eine digitalisierte Art erfährt. Ihm ist die Teilhabe an einer Gemeinschaft nicht gänzlich abzusprechen, da er Teil einer deterritorialisierten Gemeinschaft werden kann.

Literaturverzeichnis

- Albert, Gert. 2007. „Idealtypen und das Ziel der Soziologie.“ *Berliner Journal für Soziologie* 17 (1), 51-75.
- Baier, Karl. 2017. „NS-Mystik und militanter Zen: Die Geschichte einer Konvergenz am Beispiel Graf Dürckheims.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 25 (1), 90-131.
- Baumann, Martin. 1995. *Deutsche Buddhisten – Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal-Verlag.

- Baumann, Martin. 2018. „Religiöse Schule und religiöse Lineage.“ In *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Monika Hero. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 525-542.
- Campbell, Heidi A. / Zachary Sheldon. 2022. „Community.“ In *Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Ruth Tsuria. New York: Routledge, 71-86.
- Collins, Randall. 2010. „The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual.“ *ARDA Guiding Paper Series: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University*, 1-19.
- Connelly, Louise. 2012. „Virtual Buddhism: Buddhist ritual in Second Life.“ In *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, hg. von Heidi A. Campbell. London: Routledge, 128-135.
- Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024a. „Syobu Sensei – Hinnerk Polenski.“ <https://daishinzen.de/hinnerk-polenski/> (21.11.2024).
- Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024b. „Das Kloster.“ <https://daishinzen.de/das-kloster/> (24.11.2024).
- Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024c. „Der Daishin Zen Förderkreis e.V.“ <https://daishinzen.de/daishin-zen-foerderkreis/> (24.11.2024).
- Evolvi, Guilia. 2022. „Theoretical Approaches in Digital Religion Studies.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 527-543.
- Fischer, Detlef B. 2019. *Neo-Zen: Grundzüge eines westlichen Buddhismus*. Hamburg: Tredition.
- Fischer, Detlef B. 2020a. „Neo-Zen - lebendiger Buddhismus (Teisho 001): Das Alleinsein üben.“ <https://www.youtube.com/watch?v=BP8C0inYJnw> (26.11.2024).
- Fischer, Detlef B. 2020b. „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 005): Sich die Stille zum Freund machen.“ <https://www.youtube.com/watch?v=oPBep4dlzLs&t=303s> (27.11.2024).
- Fischer, Detlef B. 2020c. „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos.“ <https://www.youtube.com/watch?v=wPpaETjLkd0> (27.11.2024).
- Fischer, Detlef B. 2021. „Das Kalama Sutra / Wiedergeburt Ja oder Nein?“ <https://www.youtube.com/watch?v=nDW1PtW9agE> (27.11.2024).
- Gebhardt, Winfried / Martin Engelbrecht / Christoph Boehinger. 2005. „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2), 133-151.
- Gimello, Robert M. 2004. „Bodhi (Awakening).“ In *Encyclopedia of Buddhism*, hg. von Robert E. Buswell. New York: Macmillan, 50-53.

- Gomes, Catherine / Lily Kong / Orlando Woods, Hg. 2020. „Introduction.“ In *Religion, Hypermobility and Digital Media in Global Asia: Faith, Flows and Fellowship*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 11-24.
- Haddad, Laura (2026): „Digital-Creatorinnen mit Hijab: Modische Inspiration und mediatisierte Modellpraktiken“ *ARGOS* 5 (2), 148-165.
- Helland, Christopher / Lisa Kienzl. 2022. „Ritual.“ In *Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. New York: Routledge, 40-55.
- Helland, Christopher. 2005. „Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet.“ *Online: Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1), 1-15.
- Hepp, Andreas. 2008. „Medienkommunikation und deterritoriale Vergemeinschaftung.“ In *Posttraditionale Gemeinschaften*, hg. von Ronald Hitzler / Anne Honer / Michaela Pfadenhauer. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 132-150.
- Inda, Jonathan Xavier / Renato Rosaldo. 2008. „Tracking Global Flows.“ In *The Anthropology of Globalization: A Reader*, hg. von Jonathan Xavier Inda / Renato Rosaldo. Blackwell. Malden / Oxford, 3-46.
- Neumaier, Anna / Mehmet T. Kalender (2026): „Religious authority in the field of German-speaking Muslim content creators.“ *ARGOS* 5 (2), 166-187.
- Knoblauch, Hubert / Meike Hanken. 2021. „Videography.“ In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, hg. von Steven Engler / Michael Stausberg. London: Routledge, 497-509.
- Krüger, Oliver. 2022. „Posthumanism and Digital Religion.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 544-561.
- Lancaster, Lewis R. 2010. „Cyber-Buddhism.“ In *Encyclopedia of Buddhism*, hg. von Damien Keown / Charles S. Prebish. New York: Routledge, 254-258.
- MacWilliams, Marc. 2006. „Techno-Ritualization: The Gohozon Controversy on the Internet.“ In *Online – Heidelberg Journal of Religions in the Internet* 02.1. Sonderheft *Rituals on the Internet*. Heidelberg: Universität Heidelberg, 91-122.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- Offermanns, Jürgen. 2005. „Debates on Atheism, Quietism, and Sodomy: The Initial Reception of Buddhism in Europe.“ *Journal of Global Buddhism* 6, 16-35.
- Oman, Doug. 2021 [2020]. „Studying the Effects of Meditation: The First Fifty Years.“ In *The Oxford Handbook of Meditation*, hg. von Miguel Farias / David Brazier / Mansur Lalljee. Oxford: Oxford University Press, 11-32.

- Pagis, Michael. 2021. „The Sociology of Meditation.“ In *The Oxford Handbook of Meditation*, hg. von Miguel Farias / David Brazier / Mansur Lalljee. Oxford: Oxford University Press, 570-589.
- Polenski, Hinnerk. 2019. „Digitale Erleuchtung || Zen & Meditation.“ <https://www.youtube.com/watch?v=yUqcZ6lwC3Q> (19.10.2024).
- Polenski, Hinnerk. 2020b. „Geführte Meditation - Der Weg zur Inneren Stille Teil 1 || Zen-Meister Hinnerk Polenski.“ https://www.youtube.com/watch?v=kCm_Zs2dZWY (24.11.2024).
- Polenski, Hinnerk. 2024. „Gott und der Mensch.“ <https://www.youtube.com/watch?v=TJCWv1D81vw> (28.11.2024).
- Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.
- Reckwitz, Andreas. 2016. „Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus.“ <https://www.soziopolis.de/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus.pdf> (21.11.2024).
- Rieger, Ludger. 2024. „Karlfried Graf Dürckheim.“ In *Handbuch der Religionen, Ergänzungslieferung 80*, hg. von Michael Klöcker / Udo Tworuschka / Martin Rötting. Hohenwarsleben: Westarp, XV-1.4.3.
- Sloterdijk, Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumiala, Johanna. 2022. „Digital Religion: A Methodological Approach.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 509-526.
- Taylor, Jim. 2003. „Cyber-Buddhism and Changing Urban Space in Thailand.“ *Space and Culture* 6 (3), 292-308.
- Veidlinger, Daniel. 2022. „Buddhism and Digital Media.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 34-51.
- Zen Dojo Zürich. 2024. „Mokudo Taisen Deshimaru.“ <https://zen.ch/taisen-deshimaru/> (21.11.2024).
- Zen-Institut Münster e.V. 2024. „Über uns.“ <http://zen-muenster.de/ueber-uns.html> (21.11.2024).

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Eine Flusslandschaft mit Bäumen; Screenshot des Autors aus dem Video „Geführte Meditation – Der Weg zur Inneren Stille Teil 1.“ https://www.youtube.com/watch?v=kCm_Zs2dZWY (24.11.2024).

Abb. 2: Ein kleiner Schrein mit dem Bild Deshimarus davor; Screenshot des Autors aus dem Video „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos.“ <https://www.youtube.com/watch?v=wPpaETjLkd0> (27.11.2024).

Über den Autor

Manuel Pachurka ist Religionswissenschaftler, Orientalist und Soziologe. Promoviert hat er am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster. Die Dissertation mit dem Titel *Asketismus und Machterfahrung* erscheint in der Reihe *Religion und Moderne*. Seine Forschungsschwerpunkte sind buddhistische und islamische Religionsgeschichte sowie Kultur- und Sozialtheorien.

E-Mail: manuel.pachurka@proton.me

Abstract in English

This article focuses on the changes in religious practice and the creation of authority among German-speaking Zen Buddhists resulting from the use of digital media. Using two examples – a representative of Daishin-Zen and a representative of Neo-Zen – new stagings, patterns of action and rhetoric are identified with the help of videography analysis, among other things. Observations at the real type level lead to the construction of initial cultural-sociological ideal types. The new offerings make it possible to shape religious practice solely with the help of digital tools without completely losing contact with a religious community, which invites further theoretical considerations.